Sociología

Edgar Morín

tecnos

EDGAR MORIN

SOCIOLOGÍA

Traducción de
JAIME TORTELLA

tecnos

Título original:
Sociologie

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

© Librairie Arthème Fayard, 1984 et 1994
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1995
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2771-9
Depósito Legal: M-41237-1995

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma.
Pol. Industrial Alparrache. Navalcarnero (Madrid).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: UNA CONCEPCIÓN REFORZADA DE LA SOCIOLOGÍA 13

Un cientificismo limitado 13
Delimitación y compartimentación 14
La reforma del pensamiento sociológico 15
El autor 18
Los tres desafíos 19

I. DE LA REFLEXIÓN SOCIOLÓGICA

¿EL SOCIÓLOGO PUEDE, DEBE, SUSTRAERSE DE SU VISIÓN DE LA SOCIEDAD? 23

SOCIOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA 39

1. La paradoja 39
El problema de cientificidad 40
2. El doble objetivo de la sociología de la sociología 43
El imprinting *y la normalización* 44
Los caldos de cultura 45
Dificultades de la sociología de los intelectuales 50
3. La comunidad → sociedad de los sociólogos 51
La fractura cultural 51
Las relaciones sociales entre sociólogos 54
4. Las condiciones para una sociología de la sociología 57

EL DERECHO A LA REFLEXIÓN 58

AUTOCUESTIONAMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA (SOCIOLOGÍA CRÍTICA Y SOCIOLOGÍA CRITICADA) 69

Principios de una sociología del presente 72
Mayo del 68: la relación observador-observado 75

DE LA PAUPERIZACIÓN DE LAS IDEAS GENERALES EN LOS MEDIOS ESPECIALIZADOS 80

II. DE LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD

LA PALABRA «SOCIEDAD» 83

UN SISTEMA AUTOORGANIZADOR 88

1. La organización social y el principio antiorganizativo de organización ... 88
El principio antiorganizativo de organización ... 90
El antagonismo organizativo/antiorganizativo ... 93
2. De la idea de organización a la idea de la auto-eco-reorganización ... 95
La integración del desorden y de la desintegración en la organización social ... 99
3. La generatividad organizadora ... 105

DE LAS SOCIEDADES DE LA NATURALEZA A LA NATURALEZA DE LAS SOCIEDADES HUMANAS ... 110

1. Redefinición del fenómeno social ... 110
Biología y sociología sin frontera ... 110
Sociedad -→ *individualidad* -→ *sexualidad* ... 113
2. Sociedades animales y sociedades humanas ... 116
Las sociedades animales ... 116
La originalidad de las sociedades humanas: cultura y genoestructuras ... 121
Algunos problemas concernientes a las sociedades estudiadas por los sociólogos ... 128
Conclusión ... 131

LA ECOLOGÍA SOCIAL ... 132

El medio social: un ecosistema ... 132
La dependencia de la independencia ... 135
La dialéctica del *OPTIMUM* y del *PESIMUM* ... 137
Por una ecosociología ... 139

POR UNA TEORÍA DE LA CULTURA ... 141

1. Las tres culturas ... 141
2. El cult-análisis ... 144
La palabra-trampa ... 144
El sistema cultural ... 146

POR UNA TEORÍA DE LA NACIÓN ... 151

Formación y componentes del sentimiento nacional ... 151
Las nuevas naciones ... 156

POR UNA TEORÍA DE LA CRISIS ... 159

1. El concepto de crisis en las ciencias sociales ... 159
2. Por una crisisología ... 161
Los componentes del concepto de crisis ... 162
La idea de perturbación ... 162
El crecimiento de los desórdenes y de las incertidumbres ... 164

Bloqueo/desbloqeo 164
Crisis y transformaciones 169
De la acción 169
El cambio: progresiones/regresiones 169
Teoría de la crisis y teoría de la evolución 171
¿Hacia una crisisología? 171

POR UNA TEORÍA DEL CAMBIO 173

LA HIPERCOMPLEJIDAD 173
1. *La disminución de las constricciones* 174
2. *La imprecisión* 174
3. *La modificación* 175
4. *Funcionalidad y patología en los sistemas hipercomplejos* 176
EL CAMBIO SOCIAL 177
1. *El crecimiento* 177
2. *La novedad* 179
3. *De la desviación a la tendencia* 179
4. *Hipercomplejidad y evolución* 181

III. SOCIOLOGÍA DEL PRESENTE

A. EL MÉTODO IN VIVO 185

PRINCIPIOS DE UNA SOCIOLOGÍA DEL PRESENTE 186

EL FENÓMENO 186
EL SUCESO 187
LA TEMPORALIDAD SOCIAL 188
SOCIOLOGÍA CLÍNICA 189
EL TERRENO DEL PRESENTE 190

EL EMPEÑO MULTIDIMENSIONAL 192

LOS MEDIOS DE INVESTIGACIÓN 194
La observación fenomenográfica 194
La entrevista 195
Grupos y praxis 197
Subjetividad y objetividad 199
Los investigadores 200
El desarrollo de la encuesta 202
EL DESARROLLO CONCEPTUAL 203

DE LA ENTREVISTA 207

LA ENTREVISTA EN LAS CIENCIAS HUMANAS 208
Los tipos de entrevista 208
Las dificultades de la entrevista 210
La entrevista no dirigista 214

La entrevista como praxis 214
La entrevista en la radio-televisión y en el cine 215
La entrevista espectacular 216
Tipos de entrevistas 218
Los entrevistados 219
Los entrevistadores 219
El fenómeno micro-cámara 220
La entrevista en una política de la comunicación 222

B. MODERNIZACIÓN Y POSTMODERNIDAD 225

LA MODERNIZACIÓN DE UNA COMUNIDAD FRANCESA 225

LA CUESTIÓN DEL BIENESTAR 247

EL COCHE 252

A la conquista de la libertad: la evasión 252
Una máquina para dominar el tiempo y la energía 253
Una casa para el hombre 255
Feminidad del coche 255
Un juego maravilloso 256
¿Inversión material o psicológica? 257

LA PUBLICIDAD 259

LA INDUSTRIA DE LA CANCIÓN 270

La multidimensionalidad de la canción 271
El post-*ye-yé* 276
El folclore planetario 279

LA VEDETIZACIÓN DE LA POLÍTICA 281

UNA NUEVA ERA DE LA CULTURA DE MASAS: LA CRISIS DE LA FELICIDAD 289

Definiciones 289
Cultura y masas 291
Nueva era: crisis de la felicidad y problematización de la vida privada 293
El Olimpo y la felicidad 293
La crisis de la felicidad 295
La utopía concreta 296
La problemática de la vida privada 297

LA CRISIS DE LA CULTURA CULTIVADA 300

La cultura cultivada 300
La *intelligentsia* 303

La dialéctica cultural 305
La crisis de la cultura cultivada 309
La pauperización teórica 315
El desarrollo cultural 318
El diagnóstico cultural 319

LA ANTIGUA Y LA MODERNA BABILONIA 321

La base antropológica: la organización y la magia 321
La unidad viviente del mundo 323
La astrología de civilización 324
La astrología de Occidente 325
Las ciencias ocultas y la «bruma de las supersticiones» 328
La integración en la modernidad 330
Astrología de crisis 334
Diagnóstico 336

CIUDAD DE LUZ Y CIUDAD TENTACULAR 338

Ciudad de luz y ciudad tentacular 338
El neoarcaísmo urbano 340
Inversión de valores 340
La integración relativa al neoarcaísmo 342
1. *El compromiso de extrarradio* 342
2. *Alternancia de vida* 342
Las reivindicaciones ecológicas y culturales 345
Del neoarcaísmo al ecologismo 346

AÑO I DE LA ERA ECOLÓGICA 348

C. ACONTECIMIENTOS-IMPACTO 355

«SALUT LES COPAINS» 355

La nueva clase adolescente 355
El «ye-yé» 358
La copinización 360
Copain-clopant 361

UNA TELETRAGEDIA PLANETARIA 363

Un disparo al corazón 363
La sacudida planetaria 365
El Ravaillac de Dallas 367

LA INTERNACIONALIDAD DE LAS REVUELTAS ESTUDIANTILES (NOTAS METODOLÓGICAS) 369

Aquello que no puede ser la relación entre las diferentes revueltas estudiantiles 370

La hipótesis de una relación: isomorfismo e internacionalidad 371
Lo idéntico, lo análogo y lo diferente 374
Observaciones problemáticas 376
Conclusión 377

LA SANGRE CONTAMINADA 379

¿Responsabilidad? 382

IV. EL HORIZONTE PLANETARIO

PRINCIPIOS DE LOS CAMBIOS SOCIALES DEL SIGLO XX 387

EL DESARROLLO DE LA CRISIS DE DESARROLLO 390

1. El concepto de desarrollo 390
2. ¿Crisis de crecimiento o crecimiento de una crisis? 395
La «crisis de civilización» 397
Desarrollo de la crisis del desarrollo 399
3. La seudosolución 400
4. El horizonte 403

FUENTES 407

Reflexión sociológica 407
Naturaleza de la sociedad 409
Sociología del presente 409
El método in vivo 409
Modernización y postmodernidad 409
Acontecimientos-impacto 410
El horizonte planetario 410

INTRODUCCIÓN

UNA CONCEPCIÓN REFORMADA DE LA SOCIOLOGÍA

Este libro desarrolla, argumenta e ilustra una concepción reformada de la sociología acerca de la cual indicamos aquí las ideas básicas.

UN CIENTIFICISMO LIMITADO

Según una visión banal, la sociología se convirtió en ciencia al emanciparse de la filosofía y al apropiarse los métodos elaborados por la física.

De hecho, su cientificismo resulta insuficiente: por una parte, la experimentación de laboratorio no puede, materialmente, practicarse sobre las sociedades y, por razones deontológicas, no podría practicarse sobre los individuos; por otra parte, la imposibilidad de reproducir, de manera exacta, una experiencia o una situación sociológica dada, convertiría en incierta cualquier verificación empírica; por último, existe la imposibilidad de extraer leyes sociológicas que sean, a la vez, universales, precisas y exactas, como, por ejemplo, la de la gravitación o las del electromagnetismo.

Además, el modelo de cientificismo determinista, mecanicista y reduccionista adoptado en sociología ha quedado, hoy, superado: las ciencias físicas ya han admitido los azares, las bifurcaciones, las singularidades y las complejidades, mientras que la sociología, manteniéndose fiel al viejo modelo, considera la sociedad como una máquina determinista trivial y a los individuos como cretinos sociales, compartimentados en clases, *status*, papeles y otros hábitos.

Más aún: el cientificismo insuficiente y superado es, por sí mismo, mutilador; la falta de reconocimiento del azar y de la

bifurcación, ya reconocida en la historia física y biológica, aniquila y desfigura la historia de las sociedades humanas; la fuga de la autonomía, de la elección, de las decisiones, de la creatividad y la eliminación del hombre en sí mismo, rechazado como un desperdicio por el tratamiento «científico», conducen a lamentables cegueras; la eliminación del problema de la comprensión, es decir, de la aprehensión subjetiva de sujetos por otros sujetos sugiere una inteligencia sospechosa; por último, existe una lasitud epistemológica en la negativa del sociólogo a abandonar su trono cuasidivino y a analizarse en su *hic et nunc* sociológico (como todo individuo, el sociólogo es no solamente una pequeña partícula en el seno de un todo social, sino también un elemento singular que lleva en su seno la huella de todo aquello de lo que forma parte).

Hemos llegado a la siguiente paradoja: cuanto más obedece el sociólogo una concepción mecanicista, mutilada y arbitraria, más aspira al monopolio del cientificismo, pretensión radicalmente anticientífica, puesto que, como se verá más adelante, la ciencia no es propiedad de un espíritu o de una teoría, sino de una regla de un juego colectivo que implica el enfrentamiento con las teorías rivales (véase *Sociologie de la sociologie,* pp. 35 ss.).

DELIMITACIÓN Y COMPARTIMENTACIÓN

La institucionalización de la sociología entre las demás ciencias humanas ha permitido reconocer la sociedad como objeto específico de estudio. Pero la ruptura con la filosofía y la delimitación de la sociología, también desde el punto de vista de las demás ciencias humanas, han roto la complejidad antropo-social y han aislado la sociedad como un sistema cerrado, separado de la historia y de la psicología; asimismo, han conducido la sociología, privada de reflexividad filosófica y dotada de una única formación profesional, a una pauperización intelectual y cultural que la hacen incapaz de captar las interacciones entre sociedad e individuos, entre lo sociológico y lo no sociológico, e incapaz para situar los datos sociológicos en el tiempo histórico.

Además, las especializaciones en el seno de la sociología (sociología del trabajo, sociología rural, sociología religiosa, sociología del ocio, sociología de los medios de comunicación, etc.) han conducido a una compartimentación interna que destruye la multidimensionalidad y la complejidad de las realidades

sociales, y esta compartimentación desintegra toda posibilidad de concebir la sociedad como un todo constituyente de una *unitas multiplex*. La sociología general pasa a ser no ya el conocimiento de un sistema complejo y multidimensional, sino o bien un saco vacío o bien una teoría abstracta en el que se disuelve, aquí, el sistema o, allá, la complejidad y la multidimensionalidad. Nos vemos abocados a la perversa alternativa: sociología atomizada o sociología abstracta. Por un lado, las investigaciones acotadas y sin horizonte y, por otro, las teorías arbitrarias y racionalizadoras.

LA REFORMA DEL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO

Se impone una reforma del pensamiento sociológico. Ésta comporta a la vez el pleno empleo de un cientificismo, que ya no estaría superado ni sería mutilador, y el reconocimiento de una posibilidad de conocimiento no estrictamente científico. Tal como ilustra este libro, la reforma debe realizarse en seis frentes:

1. Alcanzar la conciencia epistemológica que corresponde a los desarrollos contemporáneos de las ciencias, es decir:

— sustituir el principio determinista/mecanicista por un principio dialógico en el que orden/desorden/organización estén en relaciones, a la vez, complementarias y antagónicas, y donde los aconteceres sean sometidos al azar, a las inestabilidades y a las bifurcaciones;

— sustituir la alternativa reductivismo/holismo [1] por un concepto sistémico que integre a las relaciones complejas entre las partes y el todo;

— reconocer las autonomías a partir de los conceptos de sistema abierto y de auto-eco-organización (véase más adelante, pp. 93 ss.);

— reconocer la causalidad recursiva compleja individuo-sociedad, así como las causalidades recursivas entre lo sociológico, lo político, lo económico, lo demográfico, lo cultural, lo psicológico, etc.;

— integrar al observador/conceptuador (el sociólogo) dentro de su observación y de su concepción;

[1] El reduccionismo ciego para los sistemas, el holismo ciego para las partes constitutivas de los sistemas.

— reintegrar la interrogación y la reflexión filosóficas en el trabajo sociológico.

A partir de aquí, la sociedad aparece como un sistema auto-eco-organizador no trivial, cosa que nos esforzaremos en demostrar.

2. Realizar una reconstitución sistemática.

Se trata de consumar un proceso de la misma naturaleza que el que se ha realizado en un cierto número de ciencias, cuyo objeto deja de ser una parcela arbitrariamente recortada en el tejido de lo real para dejar paso a un sistema complejo. Así, la ecología ha tomado por objeto los ecosistemas y, más ampliamente, la biosfera: los ecosistemas se autoproducen y se autorregulan mediante interacciones entre las condiciones geográficas, geológicas, físicas y climáticas del medio natural (biotopo) y los vegetales, animales y unicelulares (biocenosis). La ciencia ecológica incluye las competencias de numerosas y variadas disciplinas, y el ecólogo, convertido en policompetente, no acumula, sin embargo, en su cabeza el saber de las disciplinas a las cuales recurre: articula unos con otros, los conocimientos de importancia estratégica y apela al saber de las disciplinas implicadas en sus estudios. Del mismo modo, las ciencias de la tierra tienen ya por objetivo un sistema complejo cambiante, el planeta, y la reorganización cognoscitiva que así se realiza permite articular, unas con otras, las disciplinas, hasta ahora incomunicadas, que eran la geología, la climatología, la vulcanología, la sismología. etc. De forma más amplia, la astronomía se ha desarrollado en cosmología y tiene por objeto un cosmos singular del que nos planteamos sus orígenes, su sustancia física, su devenir, su futuro... Por último, tomando por objeto el proceso multidimensional de la homonización (genética, anatómica, sociológica y cultural), la ciencia de la prehistoria se convierte en la primera ciencia humana que toma por objeto un proceso auto-eco-organizador complejo.

La sociología podría y debería, por tanto, reencontrar su objeto sistémico en el que se articularían, unos con otros, los conocimientos disjuntos y aislados en las subdisciplinas y en las otras ciencias sociales. La teoría trataría de concebir, no ya un sistema social abstracto, sino el carácter autoorganizador y autoproductor de las sociedades.

3. El objeto de la sociología no debería cerrarse. Es importante establecer o restablecer las comunicaciones/articulaciones con el resto de las ciencias humanas, con el fin de considerar el complejo antropo-sociológico (en sí mismo empapado de un tufo

biofísico) en el seno en el que el sistema social es, a la vez, dependiente y autónomo. Al mismo tiempo, se trataría de establecer las comunicaciones con las demás dimensiones internas al fenómeno social (económico, demográfico, comunicativo, mitológico, etc.).

4. Al mismo tiempo, se trata de reconocer la dimensión vivida en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), donde la vida cotidiana y la vida a secas son inseparables.

Esto necesita, complementariamente, dejar de disolver para pasar a reconocer a los individuos-sujetos. El reconocimiento de la subjetividad humana requiere un conocimiento que aúne explicación y comprensión. La explicación es todo aquello que le permite a un sujeto conocer un objeto, en tanto que objeto; la comprensión es lo que, por proyección/identificación, permite conocer a un sujeto en tanto que sujeto.

5. Todo lo anterior nos lleva a abrir el pensamiento sociológico a la literatura, y especialmente a la novela. La novela del siglo XIX, con Balzac, Stendhal, Maupassant, Flaubert, Daudet, Zola, Dickens, Tolstói, Dostoievski, nos proporciona un conocimiento de la vida social inencontrable en las encuestas y en los trabajos sociológicos. Es admirable que la obra novelesca de Marcel Proust desborde, por todas partes, lo mundano para sumergirse en las profundidades del mundo antropo-socio-histórico. Toda gran novela es la constitución de un mundo paralelo/interfiriente con nuestro mundo, a partir no solamente de una enorme cantidad de observaciones, sino también de una secreción mental que hace surgir y desarrollarse, de manera ectoplásmica, un universo sociohistórico concreto que comporta individuos-sujetos concretos. La novela es un mundo de conocimiento que, en lugar de disolver lo concreto y lo singular, permite ver el conjunto y lo general a partir de lo singular concreto. Puntualicemos aquí que no se trata de leer una novela con las gafas *a priori* del sociólogo que va a encontrar la confirmación de su teoría determinista y reduccionista: se trata de descubrir en ella las riquezas que la sociología no puede producir, pero que podría integrar o asimilar. La novela no es simplemente un objeto menor para la sociología. Es portadora de sociología.

Aquí, el conocimiento sociológico no es solamente un conocimiento científico *stricto sensu*; el conocimiento integra en su seno otros modos cognoscitivos, y se propone el pleno empleo y el ensamblaje de múltiples modos cognoscitivos.

6. Restaurar un pensamiento

La sociología parcelaria y abstracta se ha instalado en una banda media, una *middle-range,* desde la que ha perdido la visión de lo concreto, de los acontecimientos, de los fenómenos, de la vida cotidiana, del presente y, al mismo tiempo, ha perdido la visión de los grandes problemas antropo-sociales. Tal como hemos propuesto y ensayado, sin cesar, y este libro lo testimonia, se trata a la vez de reencontrar los problemas de una teoría fundamental (pp. 85-202) y de interrogar al presente inmediato, incluidos los acontecimientos (pp. 397 ss.).

EL AUTOR

Puesto que el cientificismo es parcial e inacabado en toda sociología, todo sociólogo es en parte un científico y en parte un ensayista.

Todo sociólogo es, de hecho, un autor que firma y se compromete personalmente en sus artículos y en sus libros.

Autores y ensayistas han sido y lo son Max Weber, Gurvitch, Aron, Friedmann, Touraine, Boudon, Crozier y, naturalmente, el sociólogo-Diafoirus* que aspira al monopolio y al cientificismo y no es más que un ensayista arbitrario.

El sociólogo debe asumir plenamente la calidad y la insuficiencia que contiene el término ensayista: no puede más que ensayar para alcanzar un conocimiento pertinente, y ensayarse a sí mismo, aceptando sus riesgos intelectuales.

El sociólogo debe aceptar la limitación inherente al término «autor», pero, al mismo tiempo, debe asumir la misión que comporta: comprometerse personalmente en su investigación de los fenómenos y de los acontecimientos; aventurarse en su diagnóstico y en su pronóstico; problematizar de forma crítica aquello que parece evidente o natural, movilizar su conciencia y su reflexión humana y de ciudadano y elucidar sus apuestas intelectuales. Del mismo modo, debe escrutar y utilizar datos fiables y comprobables, y también desarrollar un pensamiento personal. En lugar de refugiarse en una jerga anónima que le parezca científica, debe comprometerse con su escritura singular y, así, afirmarse plenamente como autor.

---

* Diafoirus es un personaje de Molière. *(N. del T.)*

LOS TRES DESAFÍOS

El sociólogo, en estas condiciones, debe recoger tres desafíos:

Si, tal como creemos nosotros, la sociología debe asumir a la vez una vocación científica y una vocación ensayística, el sociólogo debe asumir las dos culturas en las cuales participa: la cultura científica y la cultura humanística (filosófica y literaria), y debe recoger el desafío del acuartelamiento y del antagonismo entre las dos culturas. Por eso mismo, podría desempeñar un papel clave en la muy necesaria comunicación e interfecundación entre estas dos culturas.

El segundo desafío es el de la complejidad antropo-social. La simplificación, la reducción y la mutilación cognoscitiva no son solamente impertinentes, o sea, grotescas, sino que incitan a decisiones y a políticas ciegas ante las necesidades de la sociedad y sordas ante las necesidades y sufrimientos de los ciudadanos. El sentido y el método de la complejidad conducen, necesariamente, a una concepción antropo-sociológica que articula en ellas las dimensiones disjuntas de las disciplinas encastilladas de las ciencias humanas, y conducen, no menos necesariamente, reconocer el mundo concreto de la vida cotidiana y los problemas concretos de los individuos.

El tercer desafío, que se deriva de los dos anteriores, es el de la refundación: la conciencia de la complejidad desemboca en la toma de conciencia del indispensable cambio de paradigma en las ciencias humanas. Así, la reforma del pensamiento conduce a la refundación de la sociología y le abre un nuevo comienzo.

La ciencia clásica había desintegrado las nociones de cosmos, de naturaleza, de vida, de singularidad, de hombre y de sujeto. Los adelantados de la ciencia astrofísica han resucitado el cosmos, los adelantados de la ciencia ecológica han resucitado la naturaleza y los adelantados de la biología pronto resucitarán la vida. Es a las ciencias humanas a las que corresponde resucitar al hombre al que habían enterrado prematuramente, y resucitar al sujeto al que habían, pura y simplemente, negado, cometiendo así el peor de los errores subjetivos.

La sociología mecanicista, determinista, compartimentada, reduccionista, cuantitativista y cuestionarista había desencantado al mundo social; una sociología refundada redescubre en él la complejidad, la riqueza, la belleza, la poesía, el misterio, la crueldad y el horror: la vida y la humanidad.

I

DE LA REFLEXIÓN SOCIOLÓGICA

¿EL SOCIÓLOGO PUEDE, DEBE, SUSTRAERSE DE SU VISIÓN DE LA SOCIEDAD?

> Una de las tareas más importantes de todo investigador serio parece residir en el esfuerzo por conocer y hacer conocer a los demás sus valoraciones indicándolas explícitamente, esfuerzo que le ayudará a alcanzar el máximo de objetividad subjetivamente accesible en el momento en que escribe, y sobre todo que facilitará, a otros investigadores que estén trabajando en una perspectiva más avanzada y que permita una mejor comprensión de la realidad, la utilización y la superación de sus propios trabajos.
>
> Lucien GOLDMANN, *Épistemologie et philosophie politique*

Hay dos sociologías en la sociología: una sociología a la que podemos llamar científica y otra sociología a la que podemos llamar ensayística. La primera está considerada como la vanguardia de la sociología y la segunda como la retaguardia que no se ha acabado de desligar de la filosofía, del ensayo literario, de la reflexión moralista. La primera sociología toma prestado un modelo que es esencialmente el de la física del siglo pasado. Tal modelo es mecanicista y, al mismo tiempo, determinista. Se trata, efectivamente, de ver cuáles son las leyes y las reglas que, en función de una causalidad lineal y unívoca, actúan sobre el objeto aislado. En tal visión, el entorno del objeto queda eliminado y éste, además, se concibe como si fuera totalmente independiente de las condiciones de su observación. Tal visión elimina del campo sociológico toda posibilidad de concebir actores, sujetos, responsabilidad y libertad.

En la sociología ensayística, por el contrario, el autor del ensayo está muy presente, a veces dice yo, no se esconde, reflexiona, expresa aquí y allá algunas consideraciones morales; además, la sociología ensayística concibe la sociedad como un terreno en el que hay actores y en el que la propia intervención sociológica ayuda a la toma de conciencia de los actores sociales. La sociología científica, por su parte, intenta recortar, en el campo social, los

objetos de estudio aislables y tiende a eliminar, por ese medio, los problemas globales. En cambio, la sociología ensayística trata de relacionar el objeto estudiado con su entorno y, naturalmente, con un conjunto de problemas globales fundamentales. Pero esta sociología ensayística que se plantea el problema de los valores, de las finalidades y de la globalidad, está totalmente desprovista de fundamento científico. Ciertamente, utiliza las investigaciones limitadas y parciales que le suministra la sociología científica. Pero la sociología científica rechaza con desdén los ensayos más o menos moralistas de los sociólogos ensayistas.

El drama de la sociología científica reside en la imposibilidad de aislar experimentalmente un objeto de investigación. No se pueden hacer experimentos en el tejido social. Éste, por añadidura, está constituido por inter-retro-acciones tan complejas que resulta difícil aislar un objeto fenoménico. Y es igualmente difícil cuantificar y medir, salvo a nivel demográfico, poblaciones y muestras representativas. Todo ello limita considerablemente el campo de la sociología llamada científica. Pero, sobre todo, hay que destacar que la sociología científica conduce a una esquizofrenia profunda y permanente. En efecto, aquel que, en tanto que sociólogo científico, vea a determinaciones exteriores guiando las acciones de los individuos o grupos, sin concebir jamás los problemas de responsabilidad o de autonomía, aquél, desde el momento en que se convierta en un hombre entre el resto de los hombres, desde el momento en que se quite el uniforme de sociólogo, verá actores, responsables e irresponsables, y se verá a sí mismo como animado por impulsos éticos, denunciará el mal y adoptará el bien, en definitiva, pasará, sin traba, de una visión sociológica en la que se pierde todo rostro humano a una visión que tenga rostros humanos y en la que se pierda toda base científica...

A partir de ahí, hay que plantearse el siguiente problema: ¿Es realmente necesario para la visión científica eliminar todo aquello que es proyecto, finalidad, actor o sujeto? ¿Resulta científico autoeliminarse uno mismo, autor de esta cientificación? En definitiva y ante todo, este modelo de cientificidad sobre el que se funda la sociología llamada científica, ¿es verdaderamente científico? ¿No se tratará de un modelo obsoleto, puesto que, tal como ya he señalado en otra parte [1], la revolución profunda que ha afec-

[1] Ver Edgar Morin, *Science avec Conscience,* Points-Sciences, Seuil, 1990, pp. 256-268.

tado a los principios del conocimiento científico llamado clásico es tal que, desde ahora, las ciencias exactas nos llevan a reconocer científicamente el concepto de autonomía? A través de los conceptos elaborados por la cibernética y la teoría de sistemas, se puede considerar hoy el concepto de autonomía como un concepto científico y ya no metafísico, en el bien entendido de que este concepto no significa la supresión de la dependencia, puesto que no se puede ser autónomo más que por o a través de las dependencias. Así, yo nutro la autonomía de mi organismo mediante alimentos, pero es evidente que alimentarme es una dependencia respecto al entorno y, si el entorno no me nutre, muero. Asimismo, el concepto de finalidad ha sido rehabilitado. La visión clásica de la ciencia lo eliminaba debido a que este concepto estaba fuertemente marcado por sus orígenes religiosos providencialistas. Ahora bien, Wiener y Rosenblueth han demostrado que, desde el momento en que tratamos con una máquina dotada de un programa, se hace necesario restablecer la idea de finalidad, que se convierte en una idea científica [2]. No se trata ya de una finalidad exterior y anterior, como en una visión providencial divina, sino de una finalidad que es lo característico de ciertas máquinas organizadas: sean máquinas organizadas desde el exterior por el Hombre, como las máquinas artificiales que fabricamos, sean las máquinas autoorganizadoras, como las máquinas vivientes y que son, también, las máquinas sociales que producen sin cesar finalidades y acciones en función de esas finalidades. Asistimos, por tanto, aquí a una gran perturbación del entorno. En el plano de la autonomía, por ejemplo, no son solamente los determinismos exteriores los que son capaces de explicar los fenómenos, sino que hay que concebir una combinación del endo y del exodeterminismo [3].

Dejo esto de lado para quedarme con la problemática del observador, que es, ya actualmente, fundamental en todas las ciencias avanzadas. En efecto, si nos referimos a las ciencias físicas, la relatividad einsteniana ha aportado la idea de la relativización en el espacio-tiempo de la posición del observador que realiza las medidas. Dicho de otro modo, no hay punto de vista privilegiado en el universo, no hay un observador universal; las obser-

[2] A. Rosenblueth y N. Wiener, «Purposeful and nonpurposeful behavior», *Philosophy of Science*, 17, 1950, pp. 318-326.

[3] Edgar Morin, *op. cit.*, pp. 256-286.

vaciones son siempre relativas. Por supuesto que un observador es «objetivo», es decir, que, para medir el tiempo, poco importa la edad, el sexo o la cultura del observador, poco importa que sea malvado, racista o antifascistas. La noción de *observador* no es la de sujeto, pero no se trata, sin embargo, de una noción abstracta: un observador es un ser capaz de cogitar y de conocer.

El principio einsteniano concierne al espacio-tiempo macrofísico en toda su extensión. El principio de incertidumbre de Heisenberg concierne, por su parte, a la relación entre un observador y un fenómeno microfísico en el que la acción de la pura observación perturba a la observación, aunque no sea más que por la luz que necesita: los fotones interactúan con las partículas observadas y se crea, de ese modo, un conjunto que liga indisolublemente al observador con la observación. Se les puede distinguir pero no disociar.

El tercer principio es el principio de Brillouin que elimina la idea de observación pura. Brillouin lo plantea de dos maneras: primeramente, resolviendo a su manera la paradoja del diablillo de Maxwell, ese pequeño demonio que, en el interior de un sistema lleno de gas, era capaz de crear una diferenciación entre el calor y el frío abriendo una válvula que separa dos compartimentos por los que deja, por ejemplo, pasar a la izquierda las moléculas muy rápidas, es decir, las calientes, y a la derecha las lentas, es decir, las frías. Brillouin indica que el diablillo de Maxwell no contradice al segundo principio de la termodinámica, en tanto que tiene necesidad de luz para poder, en el momento oportuno, abrir la válvula. De forma más general, toda observación requiere energía, aunque no sea más que la energía cerebral mínima para percibirla y registrarla, y la energía luminosa mínima para observarla; por consiguiente, por pequeña que sea, esta dilapidación de energía continúa haciendo crecer la entropía en el mundo que observamos. Por otra parte, Brillouin dice que toda observación que comporte adquisición de información es potencialmente negoentrópica, es decir, que, por sí misma, permite acciones que crean un crecimiento de la complejidad o de la organización del universo. En términos triviales, ello quiere decir que todo nuevo conocimiento nos permite acrecentar nuestro poder sobre la naturaleza, tal como nos ha mostrado la historia de la ciencia.

Por último, hay un cuarto principio, al que podemos llamar principio antrópico en cosmología. Este principio, básicamente formulado por Brandon Carter, es muy interesante pues nos dice que para concebir el universo, su origen, su proceso y su naturale-

za, es necesario que nuestro modelo de universo pueda contemplar la posibilidad de la vida y, más aún, la posibilidad de la conciencia humana. Dicho de otro modo, por muy periférica, muy limitada, muy marginal, muy local y muy singular que sea la conciencia humana en el universo, es necesario que, de alguna manera, sea posible en él. Lo cual hace que se reintroduzca en el propio cosmos, y desde su origen, la pequeña presencia del observador humano.

He aquí, por tanto, la vuelta del observador por cuatro grandes avenidas físicas. Pero yo añado que no es solamente al observador al que conviene reintroducir, es el observador-conceptuador, puesto que el observador percibe y concibe. Esta reintroducción del observador —conceptuador conduce entonces a una revolución epistemológica, cuando se toma fundamentalmente conciencia de que una teoría científica es, no el reflejo de lo real, sino, al contrario, una construcción de ideas, una ideología en el sentido literal del término, que se apoya y se ejerce sobre datos objetivos suministrados por lo real—. Dicho de otro modo, una teoría científica intenta dar cuenta de datos objetivos verificables, pero la objetividad está mucho más en los datos que en la teoría. Y, de hecho, nada hay más cambiante que las teorías científicas. Sin embargo, los datos pueden permanecer. Por ejemplo, los mismos datos astronómicos que fueron formulados por los antiguos astrólogos en Caldea o en Asiria, hace más de tres mil o cuatro mil años, han podido servir, no solamente para el sistema geocéntrico de Ptolomeo, sino también para el sistema convertido en holocéntrico, y permanecen válidos en nuestra concepción actual del universo. Así, las teorías cambian por que hacen irrupción nuevos fenómenos que arrasan las antiguas teorías, pero los antiguos datos pueden integrarse en las nuevas teorías. Así, dado que las teorías las producen los espíritus humanos en condiciones socioculturales dadas, necesitamos, para concebir el conocimiento científico, considerar el conocimiento del propio conocimiento, es decir, del espíritu humano situado y datado.

Todo ello nos remite, primeramente, al problema del criticismo de Emmanuel Kant, que fue el primero en demostrar que el conocimiento de los objetos requiere conocer las estructuras del espíritu que permiten constituir el objeto. Podemos postular que todo objeto está constituido por la actividad de un sujeto a partir de los mensajes «objetivos» que llegan del universo exterior. Con mayor profundidad, nos damos cuenta hoy de que el espíritu funciona según la voluntad de una máquina inaudita, el cerebro,

constituida por varias decenas de miles de millones de neuronas que inter-retro-actúan dentro de una organización fantásticamente compleja. Así, las constricciones que aporta la organización del cerebro humano son inseparables de las posibilidades de conocimiento que esas mismas constricciones determinan. A esto hay que añadir que el problema de las constricciones/posibilidades de conocimiento constituye un problema, no solamente biocerebral, sino también sociocultural, puesto que nosotros conocemos en el seno de una cultura dotada de un lenguaje, de conceptos y en un cierto estado de evolución de las técnicas de observación. Dicho de otro modo, una teoría científica siempre se basa en datos objetivos que, de una cierta manera, escapan al tiempo y a la civilización en la que nace la teoría, pero, en tanto que teoría, ella pertenece a su tiempo y a su civilización. Las teorías se suceden al mismo tiempo que aparecen nuevos datos, a menudo bajo el efecto del desarrollo de nuevas técnicas de observación o de experimentación, siendo ellas mismas función de desarrollos culturales y de civilización. Necesitamos, por tanto, no expulsar sino reintegrar el problema del observador-conceptuador.

Además, no debemos olvidar el carácter antropocéntrico de la aventura científica, aunque ésta realice observaciones que son, diría yo, cosmomórficas, en el sentido de que nos vienen del mundo exterior. Pero esta aventura científica sigue obedeciendo a una voluntad antropo-social de dominar la naturaleza, y se realiza mediante oleadas técnicas y manipuladoras. Por consiguiente, estamos abordando aquí un problema real, el del carácter, a la vez, occidental-céntrico y universal de la ciencia. Por una parte, ha nacido en Occidente, en función de una disyunción histórica singular entre ciencia y filosofía, entre ciencia y moral, pero, al mismo tiempo, se ha convertido en universal mediante su objetividad, es decir, que las observaciones meteorológicas, las reacciones químicas, las homeostasis biológicas, son válidas en todo el universo. Hay que considerar también ese hecho tan curioso de que la ciencia haya permanecido occidental a pesar de haberse convertido en completamente universal.

Por último, si la ciencia es verdaderamente una aventura de la civilización, hay que pensar, tal como ha dicho Jacob Bronovski, que el concepto de ciencia no es ni absoluto ni eterno y que es, de hecho, relativo respecto al devenir histórico, es decir, que lo que hoy creemos ser ciencia puede encontrarse superado mañana.

Voy, por tanto, a concluir este primer punto acerca del principio de la cientificidad moderna de que toda observación debe

incluir al observador y de que toda concepción debe incluir al conceptuador. Hay que distinguir, aunque no disociar, al observador/conceptuador del objeto observado/concebido, hay que distinguir, aunque no disociar, al objeto del sujeto.

Acerquémonos ahora al problema del observador en las ciencias sociales. Es un observador a la vez perturbado y perturbador. Está perturbado por su punto de observación. Si ya no existía un punto de observación para el observador «universal» en física, menos todavía en sociología. El observador está también perturbado por la presión de la sociedad, que actúa sobre él sin que él se dé cuenta. Quiere conocer a esta sociedad, pero no es externo a ella; no es más un elemento, un engranaje de esta sociedad de la cual pretende ser el conocedor objetivo superior. Al mismo tiempo, es perturbador por el propio acto de su conocimiento que interviene en la situación del fenómeno observado. Ocurre, así, que los sondeos de opinión comportan, por sí mismo, modificaciones sobre los sondeados. En definitiva, en las ciencias sociales, el observador-conceptuador es sujeto entre sujetos. Y yo creo que la gran diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias antropo-sociales es que en las primeras se puede excluir, en primer grado, al sujeto, aunque no se pueda excluir al observador, mientras que en las segundas no se puede excluir en primer grado ni al observador ni al sujeto. El problema decisivo del sujeto se había eliminado mediante el paradigma clásico como si fuera un residuo irracional de la actividad científica. Ahora bien, esta eliminación ha producido una grieta insondable en el conocimiento científico, cosa que ya había visto perfectamente Husserl desde los años treinta, en sus memorables conferencias sobre las crisis de la ciencia europea. Efectivamente, existe un agujero negro en el conocimiento científico y está en la sede del sujeto, convirtiéndose en la zona ciega de una ciencia que no puede conocerse a sí misma.

¿Qué era, entonces, el concepto de sujeto? Era un concepto inasimilable por el conocimiento científico puesto que era metafísico, trascendental, y puesto que nacía de un tipo de conocimiento que no tenía los criterios objetivos de verificabilidad y de observabilidad propios del conocimiento científico. En cambio, hoy, los progresos del conocimiento biológico moderno permiten dotar de un fundamento biológico al concepto de sujeto. ¿Qué es hoy ser sujeto? Es situarse en el centro de su mundo, ser capaz de exponer los cálculos y los conocimientos que se hacen de sí mis-

mo, es decir, de forma autoexpositiva, y de los objetos considerados, es decir, de forma exoexpositiva: *el sujeto es, en suma, el ser exo-auto-expositivo que se sitúa en el centro de su mundo.* Ser sujeto es situar su Ego en el centro de su mundo. Ser sujeto es actuar «para sí mismo» y en función de sí mismo. Es lo que hace todo ser viviente, empezando por la bacteria.

Sabemos, desde hace treinta años, que la organización de este ser unicelular es *informativa,* primero porque existe una información genética plasmada en los genes y se comporta como un programa para todas las operaciones de la máquina celular; y lo es también porque existe una extracción de información desde el medio exterior. Es, además, *comunicativa,* puesto que existe una comunicación interna entre el ADN, que contiene la información genética, y las proteínas, que constituyen la máquina celular; hay comunicación con el medio exterior y con sus semejantes. Pero una organización como ésta es también *computacional:* realiza el tratamiento de la información interior y exterior y el tratamiento no es simplemente ni principalmente de cálculo; la operación de computación es la propia operación que permite decidir, actuar y organizar *por sí misma;* se puede decir que esta computación, por sí misma y para sí misma, es una computación en primera persona. *Computo ergo sum,* podría decir la bacteria de una forma mucho más convincente que el *cogito ergo sum* de Descartes, puesto que sin computación es todo el ser bacteriano el que se desintegra. Es una computación permanente de sí/para sí, que mantiene la organización autónoma del ser vivo en su existencia. De ahí el carácter capital de la noción de *computo* para fundamentar la noción de sujeto.

El ser vivo es a la vez actor-jugador. La teoría de los juegos es la primera teoría matemática que da cuenta del sujeto/actor. El *computo* realiza la distinción y la comunicación entre el sí y el no-sí. No se trata simplemente de una distinción de conocimiento que delimita dos campos distintos, es, además, una distribución de valores que evalúa el sí en relación con el no-sí: es un acto de autotrascendencia que coloca el yo, el sí, por encima del resto del mundo. Por supuesto, tanto en la realidad viviente como en la realidad social, el sujeto no está cerrado completamente sobre sí mismo, sino que está ligado a un genocentrismo, a un etnocentrismo y a un sociocentrismo. Por otra parte, la idea de sujeto no está limitada a una célula. Existen también sujetos pluricelulares como nosotros, individuos policelulares, y todo grupo, partido político, liga, sociedad o nación constituye, de cierta manera, un

sujeto, en el sentido en que un sujeto computa, actúa y decide, colocándose en el centro de su mundo.

No quiero extender aquí la problemática del concepto de sujeto. Ya lo he hecho en mi libro *La Vie de la Vie* [4] así como en *Science avec Conscience* [5]. No quiero traer este breve recuerdo más que para volver a los problemas fundamentales con los que el sociólogo debería enfrentarse. ¿Con qué debería enfrentarse? Pues bien, ¡el sociólogo debería enfrentarse a su propio egocentrismo! Hoy, los estudios de sociología sobre los laboratorios nos muestran que el mundo de los científicos no está expurgado de egoísmos, vanidades, prestigios, etc., que todo esto no solo actúa como freno, como escoria en el mundo científico, sino también como estímulo para la investigación: estímulos, luchas entre orgullos y vanidades en su carrera por los honores. Esto es válido, evidentemente, para la corporación de los propios sociólogos. Lo que es más básico todavía, al menos para la sociología, es el problema del sociocentrismo, del culturocentrismo que tenemos planteado. No es sólo los egocentrismos o los grupo-centrismos de clanes y pandillas. Hay también ideas culturales dominantes. Nuestra cultura inscribe en nosotros sus conceptos particulares y nosotros nos lo creemos como si explicaran la verdadera realidad de los fenómenos. No es suficiente que establezcamos datos objetivos para liberarnos *ipso facto* de todas estas determinaciones subjetivas que son nuestras relaciones de pertenencia a una clase, a una sociedad, a una civilización. Por consiguiente, ¿cómo reconocer este problema del sujeto cuando el sujeto ha sido expulsado, en las ciencias humanas y en las ciencias sociales, como residuo vergonzoso y cuando los sociólogos se expresan como si sus palabras constituyeran la voz universal? Es siempre, cuando se pretende hablar en nombre de lo universal, cuando se afirma con más fuerza la propia subjetividad limitada.

Veamos, pues, el problema de la reintegración del observador-sujeto a las ciencias antropo-sociales. Esta reintegración se realiza primeramente bajo la perspectiva de la autocrítica antropológica. Cuando se considera la obra de un antropólogo de principios de siglo como Lucien Lévy-Bruhl, sorprende ver hasta qué punto su pensamiento era ingenuamente arrogante. Él daba por supuesto

---

[4] Edgar Morin, *La Vie de la Vie*, París, 1980, pp. 155-200, Points-Essais, Seuil, 1985.

[5] *Op. cit.*, pp. 221-237.

que las sociedades arcaicas tenían que ser consideradas como «primitivas», que el hombre primitivo era irracional y místico, por oposición al hombre moderno, siendo éste plenamente racional, y aquél podía compararse adecuadamente con el niño y con el neurótico. Era evidente que el hombre occidental moderno era el adulto plenamente completo. Hoy sabemos que esto dimanaba, no de una verdadera racionalidad, sino de una racionalización occidental-céntrica cerrada y, en un sentido muy profundo, oscurantista. Por supuesto, había algún elemento muy ingenuo en Lévy-Bruhl: no le sorprendía que esos «niños» primitivos, místicos, que creían en la magia, fuesen capaces de producir útiles eficaces que les habían permitido sobrevivir y multiplicarse en un entorno hostil. Ha hecho falta un mejor conocimiento de esas poblaciones, ligado al fenómeno de la descolonización y a la introducción de una cierta mala conciencia y de una autocrítica en el seno de la conciencia occidental, para que la antropología moderna se plantee el problema de la relatividad de su puesto de observación. Ha hecho falta dudar de que ser un occidental moderno signifique detentar la racionalidad social, para llegar a plantearse el problema del sujeto-investigador. El primer vuelco ha sido claramente establecido por Lévi-Strauss y, de forma muy personal, *Tristes Trópicos* testimonia este rechazo a colocarse en la cima de la racionalidad. Por otra parte, el abandono de las concepciones evolucionistas lineales, que tomaban como modelo progresivo exclusivamente la evolución occidental, ha llevado a una reflexión de la antropología sobre sí misma: así, los antropólogos modernos han descubierto el antropo-occidental-centrismo escondido bajo la seudouniversalidad; un Jaulin llega, incluso, a considerar como occidental-centrismo arrogante toda voluntad de considerar la unidad humana a través de la diversidad y, de ahí, cae en el occidental-centrismo masoquista. Pero el problema es ya ineludible: ¿cómo percibir estas sociedades que se nos aparecen a la vez envueltas en su misterio, en sus enigmas, y en su riqueza? Es evidente que, para intentarlo, hay dos vías a la vez contradictorias y complementarias: una es el «entrismo», que nos exige tratar de colocarnos en el interior, de participar, de no quedarnos satisfechos con la mediación de un informador pagado para conocer una sociedad de la que no se conoce ni la lengua ni la resistencia que segrega ante la mirada extranjera: la otra es la de auto-distanciarnos nosotros mismos respecto a nuestra propia civilización. No se puede entrar totalmente en la otra cultura, ni se puede salir totalmente de la propia, pero nuestro espíritu puede

tratar de participar en un juego entre una y otra que nos permita reconocer las singularidades respectivas.

El problema sociológico, en sí, presenta alguna cosa muy diferente al problema antropológico. Puede formularse de la siguiente manera: ¿hay algún lugar desde donde el sociólogo pueda considerar a su propia sociedad, aunque sea en el interior de esa misma sociedad de la cual forma parte y ella forma parte de él? Lo primero que se necesita es ser plenamente consciente del tipo de relación recursiva indisoluble entre lo que podemos llamar los individuos y la sociedad. Los individuos no están en la sociedad como si estuvieran dentro de una caja. Son precisamente las interacciones entre individuos las que generan la sociedad, la cual no existe nunca sin los individuos; pero esta misma sociedad retroactúa sobre los individuos para generarlos, a su vez, en tanto que individuos humanos, puesto que ella les aporta la cultura, la lengua, los conceptos, la educación, la seguridad, etc. Dicho de otro modo, nosotros generamos una sociedad que nos genera a nosotros. Nosotros formamos parte de la sociedad que forma parte de nosotros. Este es el nudo gordiano muy interesante del que el pensamiento mutilador no puede más que huir. Nosotros no estamos solamente en un lugar determinado de la sociedad, sino que también la sociedad, en tanto que totalidad singular, está en nosotros.

Yo he dicho que una teoría no es el reflejo de lo real, sino que es una construcción de ideas que se aplica, más o menos adecuadamente, al fenómeno que pretende interpretar. Contrariamente a lo que creía, la cientificidad no es un atributo individual propio del científico. Así, por ejemplo, no se puede decir que los físicos sean espíritus muy científicos, los biólogos espíritus bastante científicos y que los sociólogos son espíritus muy poco científicos. No: la cientificidad se define, en sí misma, en relación con las reglas de un juego que tendrán que aceptar todos aquellos que se quieren científicos. Y la cientificidad no está solamente en el consenso de los espíritus, una vez que ciertas experiencias concordantes y concluyentes hayan dado su veredicto, está también en los conflictos, antagonismo y en las diferencias que agitan a los científicos. La cientificidad está en la regla del juego que acepta los antagonismos. Se puede decir, por tanto, que los físicos no son científicamente superiores a los sociólogos: pero el juego del conocimiento físico permite mucho más la aplicación de las reglas científicas que el juego del conocimiento sociológico ya que éste está imbricado demasiado profundamente en la sociedad.

Por lo demás, vemos claramente que, fuera de su campo propio, los más grandes físicos pueden mostrarse todavía más débiles que los sociólogos en sus opiniones sobre la sociedad, la política o el mundo.

Ninguna teoría tiene el monopolio privilegiado de la cientificidad. Hay una selección que hace que, en un momento dado, una teoría venza sobre otras, y una teoría es científica, no porque tenga el monopolio de la cientificidad, sino porque acepta jugar al juego de la cientificidad, es decir, acepta el riesgo de morir o de desaparecer. Una teoría es científica, no porque sea cierta, sino porque se apoya en datos ciertos, mientras que su construcción es biodegradable, es decir, sometida a la corrupción y a la muerte. Por tanto, resulta acientífico decir: «la ciencia habla por mis labios». No hay labios depositarios de la verdad de la ciencia. Es el juego en su conjunto el que hace que haya una producción de cientificidad. El sociólogo que enuncie: «la sociología me dice que...» es un sociólogo imprudente o impudente. La pretensión de monopolizar la cientificidad que anima a ciertos sociólogos no es solamente terrorismo, es, además, una impudencia anticientífica y un oscurantismo, puesto que es anticientífico abusar del monopolio de la cientificidad en la teoría o en el pensamiento. La verdadera cientificidad, la verdadera tarea científica del sociólogo consiste en autorrelativizarse considerando los caracteres relativos de su propia cientificidad. En materia de sociología, la cientificidad es el objetivo, el ideal, pero jamás la propiedad, y podemos decir, en ese sentido, que la conciencia del carácter ensayista de su propia producción es un progreso de valor científico sobre la arrogancia de aquel que se toma a sí mismo por un «bata blanca» y que utiliza su bata blanca imaginaria como hábito pontificial.

Abordamos aquí, necesariamente, la paradoja del sociólogo. Éste se sentía muy feliz en su visión clásica, estaba en la era tolemaica de su visión del mundo, estaba en el centro del mundo, era egocéntrico creyéndose el Espíritu Objetivo. Era el sociólogo del derecho divino. Pero ahora le vemos convertido en un desventurado desde el momento en que se ha visto obligado a incluirse en su propia visión de la sociedad. ¿Cómo incluirse y, a la vez, escapar a los particularismos, de los determinismos de esa inclusión? Si el sociólogo categoriza y determina su puesto particular y singular en la sociedad, se convierte en prisionero de esa categoría singular y particular que él mismo ha descrito y conceptualizado, y él mismo se quita el derecho a la verdad científica acerca del conjunto. Si el sociólogo se ve de alguna forma como una subca-

tegoría social especializada, limitada en la sociedad, ¿cómo puede justificar una metavisión que le permita considerar a las demás subcategorías como si él poseyera la visión objetiva de todo, como si él poseyera, por sí mismo, las verdaderas herramientas, las verdaderas claves que permiten elucidar la estructura y la organización de la sociedad? Si yo formo parte de las categorías que yo mismo produzco, ¿cómo podría producir de forma científica aquellas categorías de las cuales yo no formo parte? Si las categorías determinan la visión de mi espíritu, ¿cómo puede mi espíritu determinar la naturaleza de las categorías? Es necesario que haya en la teoría alguna cosa que me permita escapar de la particularidad y de la limitación de mi hábitat. Antes se decía: «es un genio», y esta explicación del genio permitía trascender las categorías. Hay algo de cierto, aunque un poco infantil, en esa explicación a base del genio: algunos espíritus, en un momento dado, sea por su nomadismo, sea por sus multideterminaciones o sea por su experiencia, llegan a trascender las categorías singulares. Pero, en ese caso, haría falta una teoría transociológica que permitiese producir la categoría «genio». Más profundamente, habría que afrontar esa paradoja que nos coloca en situación de ser, a la vez, pensador global y universal de nuestra sociedad, o sea de toda sociedad, y, el mismo tiempo, por el propio análisis sociológico, miembro de una categoría particular limitada y singular de la mencionada sociedad. Por un lado, nuestro espíritu nos lleva a pensar en el conjunto y, por otro, ese mismo espíritu nos explica por qué no podemos pensar en el conjunto estando situado en una categoría limitativa y determinada. O bien, en ese caso, habría que introducir la idea de que la conciencia de una situación permite transformar dicha situación. Habría, por tanto, que introducir la conciencia de sí en el corazón del pensamiento sociológico.

Esto equivale a decir:

1) Que hace falta una cierta flexibilidad y complejidad en las categorías sociológico-culturales, las cuales no deben constituir marcos deterministas estrechos y cerrados, sino permitir las potencialidades circulantes, transgresoras o ambivalentes de los actores sujetos. Dicho de otro modo, no se pueden definir los seres solamente a partir de condiciones externas (lugares, hábitats, etc.) donde se encuentran, hay que reconocer también las potencialidades de autonomía que pueden, eventualmente, manifestar en tanto que actores y en tanto que seres conscientes.

2) Que hay que introducir categorías más complejas entre las

categorías ya elaboradas por la sociología del conocimiento. Así, tomemos el ejemplo del relativo desarraigo de la *intelligentsia* que había puesto de manifiesto Karl Mannheim. Puede haber fenómenos de doble pertenencia en la *intelligentsia:* así, ciertos intelectuales y pensadores que están ligados a su clase originaria (aristocracia, burguesía) están también ligados a la clase de las que quieren ser portavoces (campesinado, proletariado). Podemos, por tanto, asistir a fenómenos de desviación: es lo que hace que, en un momento dado, una gran parte de la *intelligentsia* se defina dialécticamente por su desviación relativa respecto a la norma de la clase originaria de sus progenitores, de la familia, y no linealmente por la pertenencia a esa clase. Puede haber, también, definiciones por antagonismo. En un determinado momento, en la relación padre-hijo, por ejemplo, el hijo se define por su rebeldía frente al padre: del mismo modo, la *intelligentsia* puede manifestar oposición o ruptura respecto al poder o a la clase originaria. Hay que concebir y complejizar el desarraigo (relativo, naturalmente) de la *intelligentsia.*

Hay que concebir también la conflictividad. Ya he dejado constancia de esta idea poperiana muy importante. Tanto la ciencia como la democracia suponen conflictividad. Ésta es la condición de un juego, y especialmente del juego de la investigación, del pensamiento, del conocimiento. Hay que introducir, por tanto, la complejización del desarraigo, la complejización de la conflictividad, la complejización de la desviación y, hasta el límite, la excepcionalidad, la singularidad de donde se derivan ciertas virtudes que los admiradores llaman «genio». La historia, incluida la historia de la sociología, es un devenir que se realiza en relación con las ideas innovadoras. Pero la innovación aparece siempre como una desviación. Una teoría cualquiera, si es innovadora, aparece siempre como una desviación. Una sociología creadora que, al mismo tiempo, reconozca la realidad de la creación, no puede afirmarse más que como ruptura con las normas de la sociología dominante, y aparecerá, inevitablemente, como una desviación.

El problema de la sociología de los sociólogos es un problema importante y decisivo, pero, al mismo tiempo, difícil e imposible de tratar mediante categorías rígidas y no complejas. Además, la toma de conciencia de la autoinscripción en la sociedad, es decir, de la imposibilidad de desarraigarse totalmente, apela/estimula al mismo tiempo a la voluntad de distanciarse de ella con el fin de buscar el máximo de objetividad posible, lo cual implica la volun-

tad de objetivarse a sí mismo. Dicho de otro modo, todo aquello a lo que se llama reflexión, introspección individual, todo aquello que se había arrojado a la basura del «moralismo» (donde habían ido a parar Montaigne y compañía), todo eso tiene que convertirse en vital en el seno de la actividad sociológica. El autoexamen necesita del heretoexamen, del mismo modo que la autocrítica necesita de la heterocrítica; no se puede hacer en el vacío. Ello comporta dificultades enormes y el riesgo de la autoilusión; el caso más conmovedor fue el de uno de los fundadores de la sociología, Rousseau, que creía que *Les Confessions* era una obra completamente verdadera en la medida en que era del todo sincera, mientras que ahora sabemos que *Les Confessions* están plagadas de errores y de omisiones inherentes a nuestra condición de sujeto. El propio Auguste Comte, identificando su monumento a la objetividad suprema con el culto a la mujer ideal, su prometida Clotilde de Vaux, nos muestra hasta qué punto la subjetividad trabaja sin descanso en cada una de las construcciones teóricas que nosotros pretendemos «objetivas». No es, por tanto, anticientífico, sino perfectamente científico, plantear el problema del observador/sujeto.

No hay lugar privilegiado que legitime y objetivice al conocimiento, sino una búsqueda difícil e incierta de la verdad y de la verificabilidad. La sociología debe permanecer en el campo del conflicto. Más exactamente, yo concluiría así: en este problema de la exclusión y de la inclusión, en esta dialéctica en la que nunca podemos excluirnos totalmente de la sociedad en la que, en cierto modo, necesitamos incluirnos para comprenderla en profundidad, no podemos excluirnos pero sí distanciarnos. La necesidad de distanciarse implica o apela a una lucha contra el egocentrismo y el etnocentrismo, pero esta misma lucha implica el reconocimiento de la subjetividad para resistir en ella.

Puesto que formamos parte de una sociedad, se trata no solamente de tratar de distanciarnos espiritualmente, sino de sacar el máximo provecho de esta adhesión subjetiva y que, al final, es inevitable. Tenemos que utilizar nuestra participación, nuestra curiosidad, nuestro interés, y yo diría que incluso nuestro amor en la investigación. ¿Qué quiere decir participación? Este problema ya había sido identificado por la sociología alemana, entre otros por Max Weber, quien elaboró esta distinción entre comprensión y explicación. La comprensión es un modo inmediato, enfático, de inteligibilidad de un fenómeno humano, puesto que se basa en la relación intersubjetiva entre dos «egos» que se pueden proyectar-identificar uno con otro. Así es la comprensión. Alguien res-

ponde a la bofetada ajena con otra bofetada: esto es algo que todos comprendemos; para comprender a aquel que presenta el lado derecho de la cara después de haber recibido una bofetada en el izquierdo, necesitamos realizar un esfuerzo mucho mayor. Pero, de todos modos, podemos llegar a comprenderlo. La comprensión se basa en el hecho de que nosotros somos sujetos, «egos», y de que vemos en los demás bien a un *ego alter,* es decir, a otro, a un extranjero, o bien a un *alter ego,* es decir, a alguien a quien comprendemos porque podría ser nosotros mismos, con el cual simpatizamos o fraternizamos: la fórmula es «yo soy tú». El calor, la amistad o el amor nos hacen considerar a los demás como *alter ego.* La intensidad de las relaciones afectivas es, por tanto, un elemento fundamental de la comprensión.

No nos podemos sustraer a esta situación: al tratar un problema sociológico, no solamente tratamos un problema de objetos, tratamos un problema de «sujetos», nosotros somos sujetos que tenemos relación con otros sujetos. Así, la subjetividad es a la vez enemiga y amiga. Tenemos que distanciarnos del fenómeno estudiado, distanciarnos de nosotros mismos y, a la vez, apasionarnos por nuestra investigación. Los valores y las finalidades no pueden quedar excluidos de esta investigación; tienen, por tanto, que convertirse en conscientes. Esto nos lleva a la idea de un uso a fondo de la subjetividad, que tiene, a su vez, el corolario del uso a fondo de la objetividad. Este doble uso a fondo, esta dialógica subjetividad/objetividad es simultáneamente complementaria y conflictiva. Hay lucha. No hay receta. Nada más difícil que realizar la autorreflexión, la autocrítica, que a su vez necesita de la heterocrítica, del trabajo colectivo y, al mismo tiempo, del pleno uso de la subjetividad; nada más difícil que no dejarse despistar, autointoxicarse. Las reglas del juego particular de la cientifidad sociológica no tienen criterios de verificación tan rigurosos y tan sencillos como en el ámbito de otras ciencias: estas reglas comportan, además, otros requisitos, otros postulados, que ocultan, cada uno, su incertidumbre, puesto que corresponden a la relación compleja entre la Sociología, la Sociedad y los individuos-sujetos que viven en esa Sociedad. Ahí surge el problema de una dialéctica de la exclusión y de la inclusión del sociólogo en su visión de la sociedad. Y, en esa dialéctica, no hay monopolio, no hay receta, no hay más que una estrategia siempre reiniciada.

SOCIOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA

1. LA PARADOJA

Una sociología de la sociología es necesaria e imposible al mismo tiempo. Es, efectivamente, necesario para la sociología conocerse a sí misma puesto que la sociología forma parte de la sociedad, se produce en la sociedad e interviene en ella; es, por tanto, un hecho social. Pero el autoconocimiento choca con una dificultad lógica. Esta dificultad se deriva de la lógica de Tarsky, que confirma el teorema de Gödel. La lógica de Tarsky nos dice que ningún sistema semántico posee, en sí mismo, los medios para su propia explicación o justificación o elucidación. Pero tanto Tarsky como Gödel nos dicen que es posible considerar bien un metalenguaje o bien un metasistema que permita considerar el sistema dado. Es decir, que necesitaríamos considerar una metasociología para llevar a cabo la sociología de la sociología. ¿Qué podrá ser esta metasociología? ¿La ciencia en general? Pero la ciencia, y sobre todo la ciencia más avanzada, la ciencia física, es incapaz de elucidar no solamente su naturaleza social, sino su propia naturaleza. Las tentativas de una ciencia de la ciencia, como la de Sola Price, no pueden tener acceso tampoco al metasistema. ¿La filosofía, entonces? Pero la filosofía está ya demasiado alejada de la ciencia y de la sociología como para constituir un metasistema.

Si no existe ningún metasistema en el mercado, al menos, podemos considerar un metapunto de vista, es decir:

1) Un punto de vista desde el que el sociólogo se percibiría a sí mismo como objeto de estudio, no solamente como objeto que pertenece a una categoría socioprofesional dada, sino también como actor-sujeto, y desde el que se haga investigador de su propia investigación. Ser sujeto quiere decir saberse, por principio, egocéntrico, etnocéntrico, capaz de ver criterios desviados o perturbados por su propia afectividad, sus propios miedos o sus propios deseos.

2) Este metapunto de vista necesita no solamente de la refle-

xión sobre sí mismo, sino de una reflexión sobre la relación entre sí y su propia sociedad.

3) Este metapunto de vista necesita de la reflexión epistemológica sobre las posibilidades y los límites del conocimiento científico, así como sobre las posibilidades y los límites del conocimiento sociológico, incluido el de la sociología del conocimiento, lo cual multiplica y agrava las dificultades de una sociología de la sociología, puesto que ésta no sabría prescindir de una reflexión acerca del conocimiento de sí misma.

Por consiguiente, desde el principio, una sociología de la sociología plantea problemas de fondo. Desde el principio, una sociología de la sociología se abre sobre una incertidumbre y sobre una relativización, empezando por la relativización del punto de vista de aquel que quiere aproximarse a la sociología de la sociología. Pero al mismo tiempo vemos que, desde el principio, la sociología de la sociología nos abre una posibilidad de reflexión, nos orienta hacia un trabajo epistemológico, hacia la búsqueda de un metapunto de vista que nos permita un autodistanciamiento, nos abre, por último a la necesidad de pensar y no simplemente a aplicar principios metodológicos ya disponibles en el mercado.

El problema de la cientificidad

Examinemos primero el problema de la cientificidad, ya que la sociología pretende ser una ciencia y la sociología de la sociología debería ser, por tanto, científica al cuadrado. Así, se plantea de nuevo este problema de la cientificidad, que ya creíamos resuelto en las ciencias de la naturaleza; la epistemología moderna converge sobre la dificultad de concebir o de trazar una línea de demarcación clara entre lo científico y lo no científico. ¿Qué ha ocurrido en el terreno de la epistemología?

Primero, el hundimiento de la idea «positivista» de un conocimiento-reflejo, así como de la teoría-espejo de la naturaleza. No se puede considerar como significativo el hecho de que las teorías científicas sean construcciones psicocerebrales al mismo tiempo que construcciones psicoculturales. Estas teorías no se *inducen* a partir de la realidad. Si bien, efectivamente, la inducción permite establecer un cierto número de leyes, estas leyes no disponen en absoluto, en su pretensión de universalidad, de la infalibilidad de la prueba, puesto que basta con que surjan

excepciones a esas leyes para que pierdan la universalidad. Las teorías, por tanto, son construcciones del espíritu que se aplican a la realidad y que se convierten en válidas si, efectivamente, la realidad responde de forma positiva a las predicciones de la teoría. Pero, al mismo tiempo, las teorías científicas son falibles. Contrariamente a la idea ingenua, de la que los científicos no son ajenos, de que la ciencia se identifica con la certeza, las teorías científicas se diferencian de las creencias religiosas, de las doctrinas y de la ideología, precisamente en que no disponen de una certeza absoluta. Lo característico de una teoría científica es ser siempre eventualmente comprobable y refutable y, por lo demás, toda historia de la ciencia nos muestra que las teorías científicas son biodegradables. Lo único cierto son los datos, que son observables y sobre cuyos cálculos se basan las teorías, pero éstos no son teorías en sí mismos. Por otra parte, Popper, Khun, Lakatos o Holton nos indican, cada uno a su manera, que, en el núcleo mismo de las teorías científicas, hay algo de metafísico, de «ideología», y que los postulados no demostrables son necesarios para la construcción y el mantenimiento de las propias teorías científicas. Por último, lo que permite al conocimiento científico conseguir su objetividad y su racionalidad depende de un juego complejo, de rivalidades y de comunidades al mismo tiempo, que tiene lugar en el medio científico. Juego rival puesto que, como dice Popper, son los conflictos entre filosofías, postulados, ideologías, clanes y personas los que le dan la vitalidad a la ciencia. Pero este juego de rivalidades no es verdaderamente progresivo más que por el hecho de que todos los jugadores aceptan y reconocen una regla del juego fundamental que es la de la verificación y la de la refutación empírica y lógica. Así, la comunidad científica es, al mismo tiempo, una sociedad, es decir, un grupo en el que los conflictos vuelven a empezar y se multiplican sin cesar, y una comunidad, es decir, un grupo que está animado por el respeto de los valores y con una fe común. La objetividad del conocimiento es, verdaderamente, el producto de este juego, pero este producto se autotrasciende y retroactúa sobre el proceso que lo constituye. Paradójicamente, es la comunicación intersubjetiva la que garantiza la objetividad del conocimiento y esta comunidad intersubjetiva no es productora de objetividad más que por el hecho de enraizarse en una tradición histórica específica que es la tradición crítica. Así, vemos la impostura de toda pretensión de monopolizar la cientificidad. La cientificidad no pertenece ni a una persona, ni a un genio, ni a una teoría, sino al

juego pluralista rivalizador y comunitario propio del medio científico.

¿Cómo se plantea el problema de la cientificidad en las ciencias antropo-sociales y, particularmente, en la sociología? Si nos atenemos a la comparación con la regla del juego que funciona en las ciencias naturales, se distinguen, nos parece, tres grandes carencias.

La primera carencia se refiere al hecho de que la búsqueda de leyes generales no puede dejar de ser trivial en las ciencias sociales y humanas. ¿Por qué? Porque las leyes generales que han sido formuladas por Newton, Maxwell o Einstein son leyes que se basan en las medida, en la precisión, en la exactitud, en la predicción y son leyes que descartan un gran número de posibilidades. Su verdad, lejos de toda evidencia *a priori,* no es trivial. Por contra, las leyes generales de la sociedad, válidas para todas las sociedades, no pueden tener ninguna exactitud, ninguna precisión, ningún valor de predicción, y su verdad no puede dejar de ser trivial.

Segunda carencia, la imposibilidad de exorcizar la complejidad de las interretroacciones que unen al objeto que se estudia con sus adherencias y sus pertenencias. Es, además, inadmisible, no sólo moralmente, sino también científicamente, extraer un grupo de su contexto para poderlo estudiar experimentalmente, dado que la verdadera realidad a estudiar depende, precisamente, de las interacciones entre el grupo y su contexto o su entorno.

Tercera carencia, el trastorno del juego rivalidad/comunidad debido a la imposibilidad de consenso en la comprobación o en el rechazo, a la vista, precisamente, de esa complejidad de la que he hablado, a la que hay que añadir un doble trazo de complejidad: la autoimplicación demasiado grande del sociólogo en la sociedad y la de la sociología en el sociólogo[1]. Tenemos, por tanto, la imposibilidad de aislar experimentalmente al objeto de estudio del sociólogo, pero tenemos, además, la imposibilidad de aislar al propio sociólogo de la sociedad que estudia. La sociología de la sociología no puede tener sentido más que si comporta la toma de conciencia, desde el principio, de esta carencia de base a la sociología, en tanto que ciencia. Y debe comprender que los métodos científicos exteriores, aquellos que provienen de las ciencias de la

[1] «¿El sociólogo puede, debe, sustraerse de su visión de la sociedad?», *supra,* pp. 25-40.

naturaleza, no bastan para hacer de la sociología una ciencia. Como veremos, por otro lado, la seudocientificidad de una cierta sociología reside únicamente en la adopción mutilada y ciega de las categorías y de los conceptos de una física clásica, la física del siglo XIX, hoy ya obsoleta para concebir los problemas físicos fundamentales.

Al mismo tiempo, son la objetividad y la universalidad, desde el punto de vista del sociólogo, las que se convierten en problemáticas. ¿Es el sociólogo una parte/fragmento de esta sociedad determinada por ella? En ese caso, sus conceptos y teorías no tienen valor de verdad. ¿Está el sociólogo por encima? ¿Se convierte en un ser suprasocial? En tal caso, tendrá que justificar su estatuto divino. ¿Es insoluble el problema? Es parcialmente controlable, como vamos a ver, pero, por ello mismo, es necesario realizar una reorganización conceptual. Bajo la concepción determinista y simplificadora de la sociología, es imposible concebir la sociología de la sociología.

2. EL DOBLE OBJETIVO DE LA SOCIOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA

Tenemos, ahora, que abordar el doble problema del objetivo de la sociología de la sociología. En efecto,

1) El conocimiento sociológico es un conocimiento con pretensiones o miras científicas que depende, por tanto, del conocimiento científico, el cual, a su vez, depende de la sociología del conocimiento (y así sucesivamente);

2) La sociología es un ente social particular en sus actividades e instituciones, que intenta englobar la sociedad en su conocimiento.

¿Cómo concebir estos problemas entrelazados en un nudo gordiano?

Consideremos la aporía fundacional de la sociología del conocimiento, aporía que ella misma trata de enmascarar. Se trata de que el conocimiento, incluido el sociológico, aparece, desde el punto de vista de una sociología soberana, como determinada por las condiciones históricas, sociales y culturales de su producción. Ello, evidentemente, en la concepción determinista clásica. Por tanto, el conocimiento no tiene valor de autonomía, de objetividad, de descubrimiento, de verdad. Éste es, precisamente, el pun-

to de vista que expresan las concepciones sociológicas de Bloor o de Bourdieu, así como las de una vulgata marxista que hace de la ciencia una ideología. Pero, en tal caso, esa concepción soberana destruye su propia soberanía puesto que pierde su verdad al perder su autonomía. Dicho de otro modo, la pretensión absoluta de la sociología de conocer el conocimiento, es decir, de reducirlo a términos sociológicos, destruye el valor cognoscitivo de la sociología. Es necesario que haya un mínimo de autonomía de la sociología respecto a sus condiciones de producción o de emergencia para que se le pueda reconocer un mínimo de objetividad, es decir, de verdad.

Aquí, se nos presenta una segunda paradoja, una segunda contradicción por lo que se refiere a la autonomía y al determinismo. *En efecto, los fenómenos del conocimiento en la sociedad se nos presentan bajo la forma de una doble realidad antagónica.*

El *imprinting* y la normalización

Primer tipo de realidad, una realidad determinista. No son sólo los determinismos bien conocidos de un lugar, un tiempo, un clima, una sociedad, una clase o un grupo social sobre el pensamiento de un individuo o de un grupo. Existe también el determinismo de los principios de conocimiento que reinan, de forma imperativa y oculta, sobre los espíritus (los paradigmas), que están ligados a condiciones culturales, sociales, sicológicas e históricas dadas. Son las rigideces que se mantienen en el mundo de las exigencias y sistemas de ideas por la sacralización, la canonización y el dogmatismo. Es aquello a lo que podemos llamar el «*imprinting*», término que los etólogos han propuesto para dar cuenta de esa marca sin retorno que recibe el joven animal (como por ejemplo el pollito que sale del huevo e identifica como su madre al primer ser vivo que aparece a su alcance) y que marca a los humanos, desde el nacimiento, con el sello, primero, de la cultura familiar, y después, con la escolar.

El *imprinting* se imprime en los espíritus no solamente en la escuela, sino también en la universidad. El determinismo también comprende los fenómenos de normalización que eliminan, inhiben e intimidan todo lo que haya de desviación, de no conforme, en el dominio del conocimiento. El determinismo se compone de los estereotipos, los lugares comunes y las verdades seudoestablecidas que, en una época dada, se imponen sobre todos los pro-

cesos de conocimiento y se puede decir que hay verdaderas alucinaciones culturales en las que, por un lado, se cree ver realidades que, en realidad, solamente han sido creadas por las teorías, mientras que, por otro lado, la teoría impide totalmente que la realidad aparezca a la percepción. Estos fenómenos no existen sólo en las zonas subcultivadas de la sociedad, sino que se manifiestan de forma extraordinaria en las zonas sobrecultivadas de la elite intelectual. Ya Molière había desvelado la idiotez arrogante de los Diafoirus que se creían poseedores de la verdad médica y de los Trissotins que se creían detentadores de la verdad poética o literaria. Hoy en día, hemos visto a un cierto número de teóricos decidir, de forma totalmente subjetiva, que el sujeto no tenía existencia; a un cierto número de humanos decidir que el concepto de hombre no era más que una pura ilusión; a un cierto número de miembros de una sociedad declarar que el concepto de sociedad no era más que una entelequia. Por tanto, somos testigos de ciertas normas absolutamente constrictivas que pesan sobre el conocimiento en todas las zonas de la sociedad, incluso en las cúpulas universitarias. Así, hay un conjunto de determinaciones que determina la invarianza, la perpetuación y la reproducción de las formas dominantes, normativas y estereotipadas del conocimiento y que le impide evolucionar en función de los hechos y de los datos.

Los caldos de cultura

Y, sin embargo, algo se mueve, de todos modos, algo cambia, de todos modos, algo evoluciona, de todos modos; a pesar de estas formidables determinaciones, que tienden a la invarianza y a la reproducción idéntica, existe una evolución del conocimiento. ¿Por qué? ¿Cómo? hay que concebir una relativa autonomía. Pero ¿dónde? Allá donde aparece una pluralidad de ideas y de opiniones, no solamente dentro de una misma sociedad, sino dentro de una misma clase, dentro de una misma cultura, dentro de un mismo grupo. Así, hemos visto que el conocimiento científico se desarrolla en la pluralidad conflictiva entre teorías y visiones del mundo. Sabemos que llegan revoluciones «copernicanas» en la historia de las ideas, de las concepciones y de las creencias que rompen la fuerza imperante de los paradigmas. Sabemos que el advenimiento de lo nuevo puede acabar teniendo efectos devastadores sobre los sistemas más asentados. Y lo nuevo no es sola-

mente el descubrimiento de una nueva realidad durante un viaje o de una exploración, es también el descubrimiento de algo que todo el mundo podría haber visto y del que nadie percibe todavía el sentido, como cuando Newton miraba cómo caía la manzana. Lo nuevo es la idea nueva, la que aparece primero como idea desviadora pero que puede llegar a tomar carta de naturaleza. Y, para que aparezcan las ideas nuevas y las nuevas teorías, es necesario pensar que hay zonas de débil *imprinting* y hay que concebir que en las zonas de débil *imprinting,* no solamente es posible lo nuevo, sino también la audacia, la revuelta, la rebelión. Si, por consiguiente, podemos plantear que hay, en la cultura, zonas de débil *imprinting* y de debilidad en la normalización, podremos concebir una relativa autonomía del conocimiento respecto a esas determinaciones y, de repente, podemos empezar a concebir posibilidades de evolución con ruptura frente a las determinaciones normalizadoras; podemos, además, concebir que allá donde se asocien las condiciones simultáneas de pluralismo, de comunicación de un consenso respecto a la regla de comprobación y rechazo, aparecen las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo, así como las condiciones de posibilidad de una verdad, es decir, de un conocimiento que no se reduzca totalmente a las determinaciones sociológicas normalizadoras.

En el seno de una familia existen, a veces, diferentes concepciones e ideas, de individuo a individuo, incluso puede darse la aparición de desviaciones que no pueden aceptar la norma común. En nuestras sociedades complejas, existen zonas anómalas, de marginalidad y de desviación, no solamente en los bajos fondos de la sociedad, sino en la cultura, en la *intelligentsia.* Por tanto, la posibilidad de existencia del no conformismo en la esfera cultural, es decir, en la esfera que concierne al conocimiento, limita y debilita la sacralidad, el doctrinarismo y el dogmatismo. Y, a partir de ahí, podemos concebir que la desviación pueda desarrollarse y transformarse en tendencia, la cual, si se desarrolla de forma hegemónica, podrá convertirse en una nueva ortodoxia.

Por otra parte, tenemos que concebir el carácter dialógico, no sólo de la actividad científica sino, también, de la vida intelectual. La dialógica ha sido institucionalizada en Occidente en y por la filosofía griega a partir del momento en que los tabúes religiosos de sacralidad han dejado de proteger las ideas, las cuales se han convertido en profanas, y a partir del momento, por tanto, en que se ha instituido el diálogo entre concepciones del mundo. Esta dialógica está restringida al interior de una religión institu-

cionalizada, de un paradigma imperativo, pero hemos visto cómo no ha cesado, a lo largo de la Edad Media, en el propio seno del sistema dogmático e imperativo de la religión cristiana.

La dialógica es también la conflictividad, es decir, la competencia y el antagonismo de las tesis para explicar un mismo fenómeno y, desde el momento en que la conflictividad acepta el diálogo, se convierte en estímulo dinámico del movimiento de las ideas, en lugar de conducir a la destrucción de una idea o de una tesis mediante el dogma. Así, la actividad dialógica es, a la vez, el juego y la regla del juego que instituye una relativa autonomía del conocimiento y favorece su evolución.

A esta dialógica, la ciencia le ha añadido los procesos de comprobación y de rechazo que ya había instituido a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII y que permiten la determinación de la objetividad en el conocimiento. Naturalmente, la dialógica en el seno de la cultura ha tenido que disponer de condiciones histórico-sociales favorables para instituirse, especialmente, una civilización de la circulación, de la comunicación y de los intercambios, como en las ciudades griegas y, más singularmente, en la Atenas del siglo V, donde se desarrolla la comercialización, que no es solamente el comercio *stricto sensu,* es decir, el comercio de mercancías, sino que implica y comprende el comercio de las cosas del espíritu, el comercio de las ideas, intercambios múltiples, puesto que la navegación transporta al mismo tiempo productos, objetos, informaciones e ideas.

Comercio, intercambios múltiples, movimientos de todos tipos, conflictos, son lo que es propio de las «sociedades calientes», tomando la expresión de Claude Lévi-Strauss. Del mismo modo que el calor físico significa agitación aparentemente desordenada, múltiple, intensa y muy viva entre las partículas, también el calor sociológico significa agitaciones, libertades, enfrentamientos y colisiones. Es, por tanto, en el calor cultural, es decir, dentro de una intensa actividad cultural, donde el *imprinting* y la normalización se debilitan y donde se desarrollan las posibilidades de ideas, concepciones y conocimientos nuevos. Añadamos que las propias crisis, por su carácter ambivalente, pueden constituir condiciones de ruptura de los límites y transgresión de fronteras. Las condiciones de crisis son favorables a nuevas reflexiones, a replanteamientos de todo aquello que parecía establecido, por tanto, a la aparición de lo nuevo, pero son, a la vez, igualmente favorables al retorno a diagnósticos mágicos (atribución del mal a un chivo expiatorio) y a fórmulas míticas de salvación.

Así se crean verdaderos caldos de cultura en las condiciones de calor cultural y de crisis con despetrificación de doctrinas, de libre examen, de libre discusión, influencias múltiples y grandes pérdidas, despilfarros, confusión, charlatanería, etc. Los caldos de cultura son los medios de fermentación intelectual dotados de una autonomía relativa en los que hay una aceptación de las desviaciones y de las transgresiones a través del diálogo y del antagonismo de las ideas. Ese fue el caso de París al final del siglo XVIII, que no solamente vio el movimiento de las Luces, sino que también vio surgir el conflicto entre los «filósofos» y Rousseau. Es el caso también de la Viena de principios del siglo XX, con Freud, Musil, Mahler, Wittgenstein, el positivismo lógico, Popper. Es el Berlín de Weimar. Son esas las condiciones complejas favorables al descubrimiento y a la innovación. Agitación, comunicación, intercambios, dialógica, pluralismo, libertad, desviación tolerada; todo ello crea las condiciones determinantes de una relativa indeterminación y de una relativa autonomía para las ideas y el conocimiento, lo cual nos muestra que se pueden determinar sociológicamente los debilitamientos y las complejizaciones del determinismo sociológico.

Además, un relativo indeterminismo puede ser el resultado de polideterminaciones sobre un grupo o sobre un individuo; el enfrentamiento de determinaciones antagónicas tiende a anularlas mutuamente y, de ahí, a crear una indeterminación relativa, una incertidumbre que se traduce, en el plano cognoscitivo, en insatisfacción o escepticismo. O sea que dos determinaciones contrarias se manifiestan bajo la forma de lo que Bateson llama *double-bind,* es decir, una doble prescripción contradictoria que hace surgir una crisis moral, una crisis mental, una crisis intelectual y una crisis que crea las condiciones para la búsqueda de una solución. Las polideterminaciones son favorables a la reflexión y a la innovación, a la hibridación y a las síntesis, a los desbordamientos y al progreso.

Finalmente, nos hace falta concebir las condiciones de inversión del determinismo cultural en las que la autonomía y la desviación transgreda la regla, se haga rebelde, critique lo que no deba ser criticado y se rebele contra aquello que deba ser aceptado.

Además, todas estas condiciones permiten a los individuos que forman parte de una cultura *hic et nunc,* en un momento histórico y social dado, lanzarse a la búsqueda de la universalidad apoyándose en el conocimiento de otras culturas, esforzándose en

el diálogo con las demás culturas, con las demás ideas, abriéndose al mundo exterior, y algunos podrán superar, en parte, lo que constituye la barrera de la subjetividad, es decir, el cierre sobre sí mismo (egocentrismo), el cierre sobre su cultura (etnocentrismo) o, con más amplitud quizá, el cierre sobre su propia civilización, que es lo que, para nosotros, se podría llamar el occidental-centrismo. El individuo no encontrará jamás un metapunto de vista absoluto, el punto de vista llamado de Sirius, el punto de vista heliopolita, sino que tomará conciencia del problema de los límites y de la relatividad del conocimiento.

Por consiguiente, hay, en el tejido cultural, además de espesas costras deterministas, zonas de torbellino, de turbulencia, de enfrentamientos y de revueltas, con inversión local y generalizada de la determinación, donde, además, se multiplican los sucesos aleatorios y los procesos semialeatorios. Hay depresiones y agujeros y, entre esos agujeros, se plantea el problema del agujero antropológico en el que la problemática que se abre para un pensador, en un momento dado, en unas condiciones particulares, puede afectar a alguna cosa fundamental acerca del conocimiento o del destino humano. Si no, ¿cómo se puede comprender por qué los grandes pensadores se reactualizan a través de los siglos y los milenios? Se reactualizan no sólo porque pueden ser releídos de una forma distinta en cada época, sino también porque tocan alguna cosa que concierne potencialmente a todos los hombres de todas las épocas.

Así, suponiendo que fuera cierta la afirmación de Lucien Goldmann (cosa que dudo) de que los pensamientos de Pascal expresan la tragedia de la pequeña nobleza de toga, laminada entre la burguesía rampante y la monarquía absoluta, parecería que la tragedia vivida y explicada por Pascal va más allá de las condiciones económicas y de nivel de vida propias de esa pequeña nobleza de toga y se refiere a un sustrato antropológico, especialmente cuando habla del silencio de los espacios infinitos. Así, en condiciones particulares y para algunos espíritus originales, ciertos pensamientos alcanzan una universalidad que concierne, quizá, a problemas fundamentales del espíritu humano.

A partir de ahí, podemos contemplar las rupturas y las transformaciones en el tejido cultural determinista de la normalización, del *imprinting* y del hábitat social. Y es en las hebras, en las turbulencias, en los caldos de cultura donde podemos concebir un pensamiento y un conocimiento dotados de una relativa autonomía, que puedan roer y dosificar las normalizaciones dominan-

tes y, finalmente, determinar una evolución del conocimiento y del pensamiento. Pero para concebir tal evolución transformadora es necesario considerar que toda evolución histórica, cualquiera que sea, tiene lugar, no de forma frontal, sino a partir de una desviación que, abriendo brecha en un *imprinting* débil, se desarrolle y permita el desarrollo de una tendencia evolutiva, o sea, un desarrollo revolucionario para el pensamiento que producirá una inversión local de la determinación. Es así como se puede comprender, cosa que es absolutamente inconcebible bajo la visión determinista, cómo una cultura «produce» un proceso revolucionario que la destruirá.

Este problema de las condiciones para la aparición de la innovación, del descubrimiento, de la transformación, de la objetividad, se sitúa en tres planos que no son estancos: el macronivel que es el de una sociedad en su conjunto y, quizá, de una civilización, el mesonivel que es el de la clerecía, de la *intelligentsia,* de la clase cultivada, de la clase social portadora del conocimiento, y el micronivel, el de los individuos.

Dificultades de la sociología de los intelectuales

Tomemos, por ejemplo, el problema de la *intelligentsia.* ¿Consistiría la sociología de los intelectuales en determinar las ideas y creencias de los intelectuales a partir de su *status* social? Pero ese *status* es, precisamente, complejo y ambivalente. Y ello debido a que la *intelligentsia* moderna, en tanto que clase o casta social, tiene un carácter de inacabado y de abierto, y oscila históricamente entre el poder del que ella depende (el soberano, el mecenas, el Estado) y el poder del que ella dispone (la soberanía de las ideas). Oscila entre la clase de la que emerge (frecuentemente, la burguesía) y la clase de la que ella querría ser guía, o su servidora (el pueblo, el proletariado). Los miembros de la *intelligentsia* no han roto totalmente sus lazos entre sus ancestros; por tanto, existe la posibilidad de una doble pertenencia ambigua. A la vez que clase inacabada y abierta, la *intelligentsia* es una clase relativamente desarraigada (pienso, evidentemente, en la teoría de Mannheim sobre la *intelligentsia* sin raíces), lo que equivale a decir que, o bien dispone de una relativa autonomía o bien que puede echar raíces fuera de ella misma. Así, a la *intelligentsia* servil del reino de Luis XIV le sucede la *intelligentsia* autonomizada con pretensiones soberanas del siglo XVIII, y después la *inte-*

lligentsia «populista» del siglo XIX que rinde sumisión al nuevo soberano, el pueblo, en una relación, a su vez, compleja en la que el intelectual aporta al pueblo la cultura de la que es depositario, pero recibe del pueblo la verdad de la que es detentador.

Por último, el carácter propio de la *intelligentsia,* que es el de trabajar en el terreno de las ideas y de las formas, lleva en sí una destacada ambivalencia, puesto que el intelectual moderno ha resultado ser, a la vez, el destructor y el productor de mitos. Por un lado, aporta la razón crítica, que quiebra las ideas sagradas, los argumentos de autoridad y el respeto a la tradición, y del otro lado, segrega una nueva mitología o elabora nuevas ideologías. La crítica de los mitos y la secreción de los mitos pueden confundirse en una misma actividad durante el siglo XVIII, en el que la filosofía de las Luces suscita correlativamente la crítica racional de los antiguos ídolos y el advenimiento de nuevos ídolos, empezando por la diosa Razón, mientras que se establece una nueva mitología del progreso para suceder a la del pasado.

Así, tanto en el plano del *status* sociológico, como en el de su papel y de su función, resulta extremadamente difícil concebir a la *intelligentsia* en términos simples y deterministas.

No hemos terminado con la cuestión de los preliminares: yo quisiera examinar el problema de la originalidad propia de la comunidad/sociedad de los sociólogos en el seno de la cultura y de la *intelligentsia.* Ya he dicho antes que la regla del juego científico no podría conseguir, realmente, imponerse en la comunidad/sociedad sociológica. No es ésta la única originalidad. La comunidad/sociedad de los sociólogos está atravesada por dos líneas de fractura, una cultural y la otra institucional.

La fractura cultural

Una ruptura histórica ha tenido lugar entre dos culturas, la cultura de las humanidades y la cultura científica, y no ha cesado de agravarse. La cultura de las humanidades era una cultura que comportaba un número limitado de informaciones y de conoci-

mientos, y permitía, de ese modo, una gran reflexión. La cultura científica es una cultura que produce un crecimiento exponencial de informaciones y de conocimientos y que se organiza sobre la base de un tipo de división del trabajo, realizando y multiplicando las separaciones disciplinarias entre los diferentes campos del conocimiento. El divorcio entre las dos culturas es trágico puesto que la reflexión, que ha permanecido en el dominio de las humanidades, especialmente de la filosofía, se ha convertido en una reflexión vacía; es un molino que no llega a moler los granos del conocimiento, el cual se forma en las ciencias. Los problemas fundamentales del hombre en sociedad, la relación entre la ética y la política, todo ello se deriva de la cultura humanística, mientras que en la cultura científica, los grandes problemas se rompen por la compartimentación entre las ciencias y las disciplinas y, reducidos a migajas, son desechados como detritus. Ahora bien, la línea de fractura entre cultura humanística y cultura científica pasa por en medio de la sociología. Por un lado, tienen ustedes algunos sociólogos, del tipo Gurvitch, Friedmann o Aron, que extraen su saber de los estudios e investigaciones empíricas pero que mantienen la reflexión, el carácter ensayista y humanista de la cultura tradicional, y establecen una comunicación entre el conocimiento que han adquirido y los problemas ético-políticos que ellos se plantean y que plantea nuestro tiempo. Por otro lado, tienen una sociología que pretende ganar su cientificidad eliminando la reflexión; la desgracia es que esta sociología ha creído adoptar la cientificidad adoptando los principios de la física clásica, hoy totalmente provincializada por el desarrollo de la microfísica o de la astrofísica. Por tanto, tienen ustedes, de hecho, un seudocientificismo que se cree de vanguardia, cuando en realidad se ha convertido en retaguardia.

Por otra parte, *una línea de fractura institucional* pasa por el corazón de la sociología. Es la línea de fractura entre el academicismo y la tecnoburocracia. En efecto, la sociología sigue dependiendo, en parte, del academicismo, es decir, de la universidad, del modo señorial, feudal, de poder universitario, con su sistema de vasallaje, a veces de servilismo, y también sus grandes libertades, y la investigación bajo control universitario está animada por la finalidad del conocimiento por el conocimiento. En el sector tecnoburocrático, que caracteriza cada vez más a la organización de la investigación, son las finalidades administrativas, las finalidades pragmáticas las que tienden a sustituir las finalidades espe-

culativas; se atribuyen los créditos a proyectos de investigación que responden a los fines de la administración, del poder o de las empresas. El modo de las relaciones humanas es distinto al del academicismo, puesto que al mentor, en el sentido universitario de la palabra, le sustituye el *boss,* en el sentido gerencial de la palabra. La lógica tecnoburocrática, si se la dejara actuar por sí misma, llevaría a la autodestrucción de la investigación. En efecto, la multiplicación de impedimentos y de reglas propias de la organización tecnoburocrática hace imposible el trabajo original e innovador, el cual, desde el principio, está considerado como una desviación o una anomalía; pero los lastres y las rigideces del propio sistema le impiden llegar a ser completo y dejan brechas favorables a la aparición de lo nuevo: así, la invención se abre caminos a través de las mallas del sistema, a través de los fenómenos aleatorios, a través de tal o cual individuo bien situado. Por consiguiente, tienen ustedes una dialógica entre los factores de invarianza y los de la invención, que sigue funcionando como lo había hecho en el seno del academicismo. Pero, por lo que se refiere a la lógica tecnoburocrática, es necesario comprender que la lucha por la supresión del aislamiento de los investigadores, llevada a cabo en nombre de la racionalidad, conduce, de hecho, a la supresión irracional de los investigadores aislados, puesto que, en las ciencias sociales, es en los dominios de los investigadores aislados donde se manifiesta la innovación. El hecho de tener crédito en la medida de sus créditos, confirma la jerarquía que suprime los medios materiales a los desviacionistas y a los marginales; pero, entonces, éstos se ven obligados a hacer funcionar su cerebro, su espíritu, y lo que no tienen en recursos monetarios lo pueden encontrar en la materia gris. En todo caso, la pauperización de las ideas generales en los medios especializados se agrava. Los especialistas y expertos obstaculizan las ideas generales, pero la obstaculización de la idea general es la más profunda de todas las ideas generales; de hecho, nadie puede prescindir de las ideas generales, incluido el especialista, que también tiene ideas sobre la vida, sobre la muerte, sobre el amor, sobre la libertad, sobre la sociedad, sobre el mundo, sobre la materia, sobre Dios. De todas maneras, la comisionitis, la informitis, la fotocopitis, la notitis tienden a atrofiar la actividad intelectual y esta atrofia se traduce en la jerga neomerovingia de los informes administrativos o de los informes de investigación.

Se introduce en el seno de los centros de investigación el concepto fantasmagórico de laboratorio. La palabra sería excelente si

se refiriera directamente a su origen, el laboratorio, el lugar donde se labora, donde se trabaja; pero en realidad, se trata de una palabra calcada, prestada del campo de los laboratorios de las ciencias exactas. Ahora bien, en los laboratorios de la ciencias exactas, el material físico-químico se trata en el propio laboratorio. En los «laboratorios» de la sociología, el objeto se halla en otro lugar, siempre fuera. Dicho de otro modo, la palabra «laboratorio» es un término abstracto que oculta la palabra «despacho».

Finalmente, en las condiciones tecnoburocráticas, el programa, es decir, el esquema de trabajo determinado previamente *ne varietur* suplanta a la estrategia, es decir, a la posibilidad de partir de algunos principios, de modificar la forma de llevar a cabo la investigación en función del azar, de acontecimientos e informaciones que se recogen sobre la marcha. Así, la sociología tecnoburocrática se convierte en una de las ramas más destacadas de la sociedad tecnoburocrática que pretende estudiar. Y, por ello mismo, se hace incapaz de percibir y concebir sus postulados y sus límites.

Vemos, por tanto, hasta qué punto es compleja la realidad sociológica de la sociología actual: ella comprende la coexistencia, la complementaridad, la colaboración, pero también la competencia y el antagonismo entre el academicismo y la tecnoburocacia. Coexisten, en efecto, lo magistral, lo feudal y lo gerencial.

Hay en este universo una mezcla de los condicionamientos que vienen, unos de la tesis, que sigue desempeñando cada vez peor su papel de rito de iniciación para un *cursus honorum* jerárquico-feudal, y por otro lado, los créditos, los presupuestos que permiten el desarrollo de vastas unidades de investigación con finalidades administrativo-políticas. Y es así como la sociología resulta ser un microcosmos extraordinario, si se toma en consideración a sí misma, si quiere hacer sociología de la sociología, a la vez de la cientificidad clásica y de la académica, del universo de las humanidades y de la tecnocracia: todos estos aspectos coexisten, se combaten entre sí o, eventualmente, cooperan.

Las relaciones sociales entre sociólogos

Pero, no olvidemos las relaciones sociales entre sociólogos. Hay una sociología de la ciencia que demuestra perfectamente cómo el campo de las actividades científicas constituye un medio social en el que se enfrentan los intereses, las ambiciones, los

grupos de presión, y ello es cierto, evidentemente, para la sociología. En todo caso, hay que evitar tratar de forma grosera y homogénea estas relaciones sociales.

Ciertamente, es necesario desvelar, y no solamente en las conversaciones privadas, que, en sociología, como en cualquier otro entorno, hay grupos, hay clanes, hay luchas de intereses, hay luchas por el poder; pero hay que tener en cuenta también que hay individuos más rígidos, más cínicos, más ambiciosos y otros que lo son menos, para los cuales cuentan más las relaciones de fidelidad, de lealtad y de camaradería. Se trata de fenómenos que pueden encontrarse también en los medios políticos y en los medios de los negocios. Pero, entonces, aquel que aplasta al enemigo contra el suelo y aquel que le tiende la mano ¿son de la misma calaña?

El sociólogo que no vea más que relaciones de fuerza y conflictos de interés entre los sociólogos, ¿es personalmente insensible o conceptualmente ciego a la amistad? En todo caso, su insensibilidad personal no puede más que llevarle a la ceguera conceptual. Digamos también: el pontífice y el independiente, el conformista y el desviacionista ¿son realmente de la misma calaña? ¿Es que en ese terreno no hay disparidades o heterogeneidades? El sociólogo que no vea más que el aspecto normal y normalizado de la sociología ¿no sufrirá o hará sufrir a los demás de ceguera, propia de los normalizados, de la ambigüedad y de la complejidad? Y, si se pretende poseedor de la cientificidad, ¿no hace que reine la ceguera en nombre de la lucidez?

También hay que hacer una etología compleja de la sociología, del mismo modo que, por supuesto, una etología compleja de la universidad. Por tanto, en efecto, consideramos el campo de la sociología y de los sociólogos como un campo complejo que no es simplemente un campo en el que se enfrentan doctrinas, unas estructurales y las otras sistemáticas, por un lado el individualismo metodológico y por el otro el holismo metodológico, y, en definitiva, un campo en el que se enfrenta todo lo que se quiera, sino un microcosmos antropo-social privilegiado en el que podemos considerar, no solamente la complejidad de las relaciones humanas que agrava la competencia por el poder ⟶ saber, sino también la fractura trágica de dos culturas (humanista y científica) y el encabalgamiento extraño de dos instituciones (la académica y la tecnoburocrática).

Es así, bajo este prisma, como se pueden considerar las recien-

tes evoluciones de la sociología francesa. Por mi parte, yo ingresé en el CNRS* en 1950, en el momento en que algunos sociólogos formados en la cultura filosófica y humanista querían desarrollar estudios empíricos y científicos, según el modelo de la sociología americana. Ellos conservaban el cordón umbilical con la reflexión filosófica aunque tratando de desarrollar las investigaciones empíricas o comprobables. Solamente que estas teorías empíricas tenían muy poco de comprobables y, por otra parte, empezaba a crearse una base de sociólogos que creían que la cientificidad no podía fundamentarse más que repudiando el humanismo y el filosofismo de los antiguos. Así, en los años sesenta, se desarrollan las encuestas científicas al mismo tiempo que se desarrolla la tecnoburocratización de la sociología.

El año 68 vio el hundimiento de la hegemonía del cientificismo poco científico porque las considerables encuestas realizadas anteriormente no habían tenido ningún valor de predicción acerca de la crisis cultural y de la crisis social de la sociedad. Este hundimiento estuvo seguido por una efímera hegemonía del marxismo en las generaciones izquierdistas. Pero ese mismo marxismo conoció una crisis que vino, no de la conciencia de su insuficiencia explicativa a nivel de la sociología, sino de la autodesintegración de las grandes mitologías de la URSS, de China o de Vietnam durante los años setenta.

Hoy son la diversidad y la explosión los que reinan con cien flores de muy diversos perfumes, sin duda, pero son también puestas en cuestión nuevas reflexiones y las ventajas de la pluralidad. Hay mucho yerro y mucha extravagancia, aunque se trate del precio de la libertad. Por mi parte, tengo la esperanza de un pensamiento sociológico suficientemente rico y complejo que conserve la actividad reflexiva, pero que alcance una nueva cota de cientificidad. El esfuerzo hacia la complejidad requiere no abandonar sino desarrollar la cientificidad, es decir, la obsesión por la comprobación y la elaboración de teorías que acepten su eventual rechazo. Pero ello exige, al mismo tiempo, principios y herramientas para los conocimientos complejos que serán los únicos capaces de captar la realidad propia de los fenómenos antropo-sociales, especialmente aquella de los actores-sujetos, individuales o colectivos, y aquella de la autonomía relativa de los procesos de pensamiento y de conocimiento.

---

* Centre National de la Recherche Scientifique. *(N. del T.)*

4. LAS CONDICIONES PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA

En conclusión, ¿cuáles son las condiciones para una sociología de la sociología? Primera condición, es necesario que aquel que practique la sociología de la sociología haya sufrido, sobre sí mismo, un débil *imprinting,* sea capaz de autodistanciarse, sea relativamente autónomo, y respete las reglas del juego, por difícil que resulte respetarlas. Segundo, debe tener conciencia de que, como ya he dicho anteriormente, no es más que una parte fragmentaria de la sociedad, pero, lejos de no ser más que una parte de ese todo, el todo se encuentra, en alguna forma, presente en él. Tercero, debe ser consciente de que la propia actividad cognoscitiva comporta siempre, inevitablemente, sin duda, aspectos mitológico-reificadores. No desarrollo aquí este punto, puesto que lo he hecho en otro lugar [2]. Cuarto, sería necesario que tuviera una conciencia antropo-etnográfica, es decir, capaz de relativizar su cultura y su sociedad con respecto a las otras culturas y a las otras sociedades. Quinto, es necesario que tenga una conciencia histórica y que se sepa en un *hic et nunc* que no es más que un momento singular de la historia. Sexto, es necesario que utilice la reflexión, que tenga fe en la capacidad de reflexión. Séptimo, es necesario que tenga conciencia de la complejidad de los problemas del pensamiento y de la complejidad de los problemas de la sociedad. Dicho de otro modo, el desarrollo de una sociología compleja permitirá la sociología de la sociología y el desarrollo de una sociología de la sociología requerirá una sociología compleja.

[2] *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance, 4, Les Idées,* Seuil.

EL DERECHO A LA REFLEXIÓN

> Los grandes descubrimientos se deben a la reflexión personal que se ejerce sobre un fondo banal de conocimientos.
>
> (Armand DANJOV, presidente de la Academia de Medicina, *Le Monde*, 11-12-1962)

La sociología moderna tiene que luchar en varios frentes. Por una parte, lucha para existir y para hacerse reconocer como ciencia exacta. Esta lucha es externa puesto que es ante los ojos de las ciencias más antiguas, a los ojos de las instancias y de los poderes sociales ante quienes reivindica su existencia científica completa. Esta lucha es, también, interna, pues los asuntos científicos, es decir, de generalización de los métodos propios de las ciencias exactas, deben reafirmarse en contra de los hábitos, o incluso contra la tradición de una sociología reflexiva. Pero, por otra parte, la sociología debe existir para ser una ciencia *viva*, es decir, fecunda e inventiva. En este frente, tiene que mantener, también, una lucha externa e interna: hacia fuera, la demanda que emana de los poderes administrativos públicos o privados exige de la sociología que no sea más que una técnica de complemento para conocer el «factor humano» de los problemas económicos, o que no sea más que una técnica de información para las decisiones de las cumbres; hacia dentro, la desintegración de la sociología reflexiva, los nuevos modos de organización del trabajo y la presión de las demandas exteriores amenazan no solamente a la reflexión tradicional sino al principio de la reflexión fundamental.

Lo característico de esta lucha multifrontal que sostiene la sociología para ser una ciencia viva es el hecho de plantear exigencias, si no contradictorias, al menos difícilmente compatibles. El peligro reside en no satisfacer más que una de las exigencias, en subestimar, o sea, sacrificar, la otra. El peligro consiste en que parece crearse una polarización antinómica entre la exigencia que se diría científi-

ca, por una parte, y la exigencia que se diría de pensamiento, por la otra. En función de esta dicotomía es como se reaviva periódicamente una polémica banal que opone bien a dos tipos de sociólogos, los sociólogos de cámara y los sociólogos de campo, bien a dos niveles de la sociología, el de la teoría y el de la investigación, bien a dos concepciones de la investigación, pretendiendo cada una ser la auténtica, una que rechaza el juego verbal del ensayismo para el ejercicio metódico de las reglas de validación, y la otra que rechaza la confrontación ciega de los hechos o la verificación testaruda de hipótesis fútiles para el examen reflexivo de lo real.

Este debate no es absurdo si se imagina que se basa en la contradicción real —pero superable por y en el propio progreso científico— entre las dos exigencias: una, de estructuración científica; la otra, del pensamiento vivo.

Hoy, la sociología está en un estado de desarrollo: una parte de sí misma sigue constituyendo una disciplina universitaria, mientras que otra forma parte ya de las aplicaciones técnicas.

Una orientación cada vez más tecnicista, léase tecnocrática, de la sociedad conduce naturalmente a querer extinguir, o a dejar cerrado en su islote tradicional, todo aquello que sea especulación o reflexión; esa orientación no contribuirá a desarrollar más que aquello que parezca inmediatamente rentable para la información de esos organismos. Planes y rataplanes alientan y reglamentan una investigación que no es, de hecho, más que una aplicación.

Una sociedad cada vez más técnica tiende, por tanto, cada vez más, a integrar en sus ramificaciones la aptitud de la sociología para la encuesta y, cada vez más, a constreñir su derecho a la reflexión dentro de los islotes universitarios. Esa sociedad permite cada vez menos, en el sector propiamente técnico y práctico, que sean puestos en cuestión sus postulados y sus fines, sus racionalizaciones y su política (ya que tal problemática suscita, a su entender, bien la discusión política o bien la meditación filosófica).

Ésa es la razón por la que la sociología debe refundar su autonomía respecto a una sociedad que haría de ella uno de sus pedúnculos prensiles. La sociología debe reconocer y hacer reconocer su derecho a pensar acerca de la sociedad que la utiliza. Ese derecho no tiene que ejercerse solamente frente a los poderes; debe ejercerse frente a todo un sistema, una civilización de la eficacia inmediata, de la rentabilidad, de la racionalización. Esos valores sacrosantos deben ponerse en tela de juicio. Existe ahí una investigación de fondo acerca de la sociedad que la filosofía desdeña pues está absorbida por la explosión de las esencias.

Estamos en un momento de maduración de los problemas. En efecto, el desarrollo de la sociología, en tanto que ciencia, la conduce a tener necesidades vitales de equipamiento, material y personal, es decir, una necesidad de créditos en rápido crecimiento. En ese plano, el diálogo con la sociedad en su conjunto, y con los poderes en particular, se hace dramático, pues de esos créditos depende su acceso a la existencia científica. Pero, en otro plano, el de los cambios necesarios, las organizaciones internas plantean, de forma aguda, el problema del lugar y del nuevo papel de la reflexión en la economía interna de la sociología.

En el bien entendido (esperamos) de que el derecho a la reflexión y la aptitud para la encuesta son dos necesidades complementarias que polarizan el desarrollo científico de la sociología; y en el bien entendido de que cada uno de los dos frentes en los que opera la sociología no es capital más que con la condición de que el otro no quede ignorado, me voy a limitar aquí al problema de la reflexión.

Limitar está mal dicho. El término «reflexivo» es tan vasto que es necesario dar muchas vueltas a su alrededor antes de entrar en él.

De entrada, la reflexión significa autorreflexión. Puede proponerse una mirada de sociólogo a la sociedad de los sociólogos. Pero esto no es obvio. Una auto-sociología podría ser inútil o nefasta: ¿no debe volcarse toda la atención del investigador sobre el objeto de investigación? ¿Su autopercepción no corre el riesgo de ser perturbadora? ¿El instrumento que ilumina no debe ser transparente a sí mismo? ¿No basta con que el investigador obedezca a las reglas objetivas de su método? ¿No se corre el riesgo de perturbar el espíritu del científico obligándole a reflexionar sobre su persona subjetiva? Y, si encontramos un hombre infantil e insensible a la experiencia en sus opiniones políticas, enfermizamente celoso del prójimo, mezquinamente vanidoso [1] aun siendo un sabio reflexivo, sereno, inclinado a la duda y a la comprobación en su propia investigación, podemos pensar que sería, quizá, nefasto para la seriedad de su investigación que se convirtiera a la seriedad en su vida.

Teniendo en cuenta las peligrosas perturbaciones que puede

[1] Es evidente que todo parecido con los demás es fortuito y todo parecido con sí mismo, imposible.

aportar la lucidez sobre sí mismo, parece, sin embargo, que una práctica de autoanálisis resultaría fecunda para los sociólogos, puesto que hay una relación directa entre el sociólogo-sujeto y el objeto social que estudia, a menos que se estudie el objeto más alejado de los problemas sociales de fondo y de los problemas sociales de actualidad. Es decir, que, sin el autoanálisis, la sociología no puede encontrar la lucidez y la objetividad sino en la investigación más ajena a los intereses principales del hombre en sociedad. Por contra, la autoprospección arrastra hacia las zonas oscuras que son, quizá, las mismas también del inconsciente social. Si no se opone esta introspección en los métodos experimentales y objetivos, si no se hace una operación solamente moralizadora o psicológica, el autoanálisis de los sociólogos es un intento hacia la oscuridad, es decir, hacia lo fundamental.

Además, el autoanálisis de los sociólogos debe ser un análisis de la sociedad de los sociólogos. A diferencia de los moralistas clásicos que creían mirar la sociedad desde arriba, el sociólogo moderno sabe que forma parte de una sociedad y que es el producto de una diferenciación social específica. El sociólogo tiene tanta más necesidad de centrarse en la sociedad de los sociólogos cuanto que ésta está en plena transición.

La sociedad de los sociólogos es, ya lo hemos visto, como una sociedad polarizada según tres modelos: el modelo tradicional de la sociedad universitaria de las facultades de letras, el modelo de la sociedad universitaria científica y el modelo de una sociedad de técnicos. En el primer modelo, la finalidad de la investigación, en la cual la tesis de doctorado es el símbolo definitivo, es la profundización individual de un sector del saber, fijado por decisión interpersonal; en el segundo modelo, la finalidad de la investigación es la profundización de laboratorio de un sector especializado del saber; hay, entre las demás investigaciones de laboratorio, mayor o menor autonomía para la investigación individual, o llevada a cabo por dos o tres cabezas; en el tercer modelo, la finalidad de la investigación viene simbolizada por la encuesta, llevada a cabo en equipo y con el objetivo de responder a una pregunta planteada por las instancias públicas o privadas.

La hibridación actual tiende naturalmente a estallar bajo el efecto de intereses y presiones divergentes. Pero podemos preguntarnos si el verdadero interés de un sociólogo vivo no está en el manteniminento de la hibridación, a condición, evidentemente, de que ésta favorezca a los caracteres positivos de los tres modelos y no exclusivamente a los caracteres negativos. La hibrida-

ción permite, a la vez, el mantenimiento de la reflexión, de la organización en el laboratorio y del desarrollo técnico, y la comunicación entre estos tres niveles o aspectos de la ciencia social. Permitiría el equipamiento de los laboratorios y equilibraría las investigaciones fundamentales con interés teórico respecto a las investigaciones que no tuvieran más que un interés práctico. Permitiría la formación de un tipo sintético de sociólogo que no sea ni el pensador olímpico de los orígenes ni un agente técnico en el seno de una sociedad técnica, si no que, aun convirtiéndose en un profesional, supiera plantearse el problema del sentido de la investigación y supiera enfrentarse a los problemas fundamentales de su sociedad.

La hibridación debe permitir el diálogo y la dialéctica entre dos componentes de esta totalidad compleja en movimiento que se llama ciencia: la técnica, por una parte, y el pensamiento, por la otra. Puesto que de ese acoplamiento es de donde nace tanto la invención como el método...

La cuestión del pensamiento es de las más difíciles de tratar. Si bien la actividad pensante no se deja fácilmente definir *a priori* y no se consigue su reconocimiento más que lenta o dificultosamente *a posteriori,* se puede convenir en que el pensamiento científico comporta tres tipos de ejercicios intelectuales que son: reflexión, imaginación y organización.

La reflexión supone un verdadero distanciamiento del investigador respecto a lo que cree, a lo que sabe, a lo que percibe, respecto al objeto de su estudio y a sus hipótesis fundamentales. En este sentido, no hay reflexión sin una cierta aptitud para dejar que el producto del pensamiento anterior —el suyo o el pensamiento recibido por tradición, autoridad o hábito— se refleje como en un espejo, para examinarlo de forma distanciada. La reflexión empieza a partir de una segunda mirada. Puede tomar el relevo de una meditación libre o de una prospección sistemática.

Esta segunda mirada, por una parte, nos remite a los problemas centrales y, por otra, favorece el ejercicio de la duda científica y, por ello mismo, el ejercicio de la imaginación. Aquí volvemos a encontrar los temas preferidos de Wright Mills en *La imaginación sociológica.* La imaginación es, para hablar en propiedad, el espíritu de hipótesis, en el sentido fuerte del término, que es el manantial de ideas, y no en el sentido débil, que es la desconfianza ante la idea.

La conjunción del espíritu de reflexión y del espíritu de hipótesis constituye, sin duda, la savia de la investigación. Como ha

dicho Robert Pagès a propósito del reportaje sociológico —pero que puede generalizarse a toda investigación— «la posesión de conceptos e hipótesis importa quizá menos que la disponibilidad teórica, el ejercicio habitual de la conceptualización y el hábito de formular constantemente hipótesis variadas, acompañadas de la circunspección profesional respecto a la validez y a la modalidad de la demostración» [2].

Finalmente, el pensamiento científico se manifiesta por la aptitud para organizar el saber, es decir, para transformar la información en conocimiento, para ordenar el conocimiento según la teoría. Es ése el aspecto constructivo del pensamiento.

No se trata aquí de disertar acerca de la reflexión, la imaginación o el espíritu organizador; ni, incluso, de tratar de definirlos; lo que caracteriza al pensamiento es que sigue siempre siendo, en algún aspecto, un arte, es decir, no llega jamás a ser totalmente reducible, definible, es raramente previsible y puede ser, a menudo, objeto de burla y de desprecio. Los manuales no pueden enseñarlo y, lógicamente, lo ignoran. Un manual no puede enseñar nada nuevo y el pensamiento es aquello que renueva.

¿De qué forma se puede favorecer, o sea, salvaguardar, el ejercicio del pensamiento? La reflexión, la imaginación, la teorización son puestas en tela de juicio por la programación, la urgencia pragmática, la adherencia a la encuesta, la limitación y la fijación *a priori* de los objetivos.

La organización especializada y parcelaria del trabajo, necesaria para el progreso de la investigación, plantea problemas difíciles a las ciencias humanas: éstas no consiguen abordar el elemento genético esencial, como puede hacerlo el bioquímico con el ADN, ni abordar el elemento atómico decisivo, como lo hace la física. Es, más bien, en el terreno interdisciplinario donde las ciencias humanas encuentran su fecundidad, quizá porque reconstruyen en él, en parte, la unidad multidimensional del problema humano. En materia sociológica, la necesaria acentuación de la especialización plantea, de este modo, la necesidad de potentes antídotos.

La fecundidad científica extrema, es decir, el descubrimiento,

---

[2] R. Pagès, «Du reportage psychosociologique et du racisme: à propos de la marche civique sur Washington», *Revue française de Sociologie,* IV, 4, octubre-diciembre de 1963, pp. 424-437.

se deriva, evidentemente, de este factor personal, misteriosamente llamado genio, pero hay condiciones favorables al descubrimiento: son las que ofrece el gusto por la reflexión, las que estimulan la imaginación, las que favorecen el esfuerzo especulativo. A menudo, son los marginados y no los integrados (en las grandes organizaciones, las grandes empresas, las pequeñas especializaciones, los grandes sistemas) lo que producen el mayor número de descubrimientos. El marginado también puede muy bien ser el aislado, el solitario, el *amateur.*

La marginalidad puede ser una disposición psicológica o el resultado de una situación de hecho. El progreso científico, el descubrimiento o la teoría pueden provenir del mundo integrado, sicológica o socialmente, de la universidad, de la industria o de la ciencia (y, en todo caso, el mundo integrado es quien asimila y explota el descubrimiento marginal), pero el de fuera y el rechazado siguen siendo grandes proveedores de innovaciones.

Sabemos que, a su manera, Marx, Freud o Einstein fueron unos marginados en la propia materia en la que irrumpió su genio: la ciencia económica, la sicología o la física. Sabemos que fue un amateur quien descubrió el emplazamiento de Troya, que fue un joven arquitecto apasionado por la criptografía quien descifró la escritura minoica. En materia de sociología, hay un campo para la marginalidad vasto e indeterminado; el corresponsal de periódico puede ser un sociólogo en estado salvaje; un lingüista puede hacer dar un paso importante en la teoría sociológica. De hecho, hasta la creación de la licenciatura en sociología, todos los sociólogos se formaron marginalmente; la necesaria creación de la licenciatura ha planteado el problema de las fuentes marginales; el necesario desarrollo de la investigación plantea la cuestión de la posibilidad de investigaciones marginales. Se trata aquí de reflexionar sobre la posibilidad de integración sin desintegrar la marginalidad...

Por otra parte, el pensamiento científico es particularmente fecundo cuando se apoya en casos aberrantes, perturbadores o extremos. Las grandes aportaciones modernas a las ciencias físicas han nacido de la consideración de casos límites, aislados, considerados como insignificantes, por ínfimos, y en los que, bruscamente, se produce el esfuerzo del pensamiento. En el dominio de las ciencias del hombre, la exploración clínica de la zona patológica por un Freud ha permitido un progreso mayor para el hombre que todos los trabajos académicos juntos. ¿No habrá en sociología, un método particularmente fecundo, a partir de los

casos límite de la cuasipatología social? ¿No hará falta reservar alguna reflexión sobre los casos o problemas extremos, mientras se lanzan oleadas sucesivas de encuestas sobre los usos llamados normales y sobre las poblaciones necesariamente representativas?

Finalmente —y aquí volvemos sobre la fórmula de Armand Danjoy citada en epígrafe— la preocupación por lo esencial, es decir, por los problemas centrales, la reconsideración de las bases generales del saber, el trabajo global en una palabra, es fuente de renovación y de descubrimiento. La palabra clave de la frase de Danjoy es la palabra *banal,* tanto como la expresión *reflexión personal.* En materia sociológica, la reflexión sobre el fondo banal ha sido el alimento de las grandes teorías. ¿Ha perdido hoy todo interés? ¿La adquisición acumulada de conocimientos no merece reflexión? ¿La investigación debe excluir de su programa la *reconsideración*?

El pensamiento científico no ha podido desarrollarse más que diferenciando sus campos y sus medios de investigación y más que especializando y tecnificando. Pero, *al mismo tiempo,* segregando movimientos antagónicos de unificación-reconstrucción, de teorización, que mantienen y conservan el sentido de la unidad, de lo global, de lo total, de la síntesis. La ciencia vive de la simultaneidad antagónica de estos dos procesos y de su nexo contradictorio. Sabemos perfectamente, en efecto, que la especialización tiende a hacer desaparecer el propio fenómeno, que queda dividido en porciones (histórica, psicológica, demográfica, sociológica, etc.). La fórmula de Strauss sería cierta («un especialista es un hombre que sabe cada vez más de cada vez menos cosas; tanto y tanto que, en el límite, lo sabrá todo acerca de nada») si no hubiera un contraproceso inevitable que limita la especialización.

No se trata aquí de optar entre un fatalismo, basado en las inevitables fuerzas que impedirán que la ciencia social se esterilice, y en una reivindicación agresiva de los derechos del pensamiento contra la evolución de la ciencia moderna. Se trata de detectar los grilletes, actuales o posibles, que estrangulan el pensamiento en las ciencias sociales y de determinar las cotas de alerta.

Así, sería perjudicial para el pleno empleo del pensamiento científico que hubiera un predominio aplastante del diferencialismo sobre el unitarismo (es decir, de la investigación de lo que diferencia a los grupos sociales sobre lo que les es antropológicamente común), del análisis sobre la síntesis, de la encuesta sobre la teoría.

Sería bueno que el espíritu de hipótesis siguiera siendo imagi-

nación en movimiento y no se redujese al puro temor a la afirmación.

Sería lamentable que el cuestionamiento de los cuadros mentales de una investigación y que, un vez acabada la encuesta-piloto, se rechazara toda visión o perspectiva que no se inscribiera en los conceptos-casilla. Una investigación en verdadero desarrollo no se limita a comprobar las hipótesis. Igual que el sistema cartilaginoso del embrión dejará paso a un esqueleto óseo, la investigación transmuta su sistema conceptual original.

Sería decepcionante que el cuestionario sustituyera todos los demás métodos de observación; con ello, de hecho, se eliminaría la indagación sobre la realidad social.

Las ciencias con espíritu ágil son aquellas que son inducidas a reconstruir un conjunto a partir de un fragmento, de una huella: paleontología, prehistoria, arqueología; o aquellas en las cuales el objeto se escapa a la percepción y que recurren al ardid para alcanzarlo: la física atómica. La imposibilidad de plantear un cuestionario a los ciudadanos atenienses del siglo v ha llevado a los historiadores a conocer mejor esa ciudad que al sociólogo contemporáneo a conocer la suya. El carácter fragmentario de la información estimula intelectualmente la investigación. La plétora de información puede ahogar el pensamiento.

Sobrevendría el letargo de la reflexión, de la imaginación y de la teorización si todo lo que no fuera «exigencia inmediata» apareciera como anacrónico, utópico o verbal, y si las discusiones no alcanzaran más que a las tareas y jamás a los principios o al fondo. La rentabilidad inmediata reduce en extremo el tiempo de elaboración (como con los pollos de desarrollo acelerado mediante inyecciones en la hipófisis, pero cuyo gusto es insípido), y suprime el tiempo de decantación (como esos vinos a los que no se deja envejecer).

Sería un falso progreso considerar a los grandes teóricos de la ciencia social, Marx, Pareto, Max Weber o Durkheim, como ancestros solamente, precursores, y no como pensadores radicales cuya reflexión no cesa de fecundar nuestras actuales investigaciones.

En una palabra, habría que evitar que cristalizara y se convirtiera en monopolista una ideología de la ciencia social que solamente sería «superestructura» del desarrollo técnico de la sociedad actual, en la cual la ciencia sería reducida a su aspecto técnico... Esta ideología, allá donde es dominante, hace reinar la intimidación: las palabras malditas «literatura», «periodismo», «filo-

sofía», «ensayismo» barren como desechos no solamente la pacotilla sino toda tentativa de reflexión personal, toda problemática un poco general: toda transgresión de una línea estrecha de especialización es denunciada como diletantismo culpable. Aquello que resulta un poco inesperado se percibe, no como original, sino como irrisorio. El odio desmedido a todo lo que no entra en los moldes estándar y en las técnicas estándar traiciona a la ideología de la sociología rutinaria.

Puede ocurrir, entonces, que se le pida, como máximo, a la inteligencia ser el camino más corto entre un cuestionario y el siguiente. Puede ocurrir, durante un cierto tiempo, que se pretenda que es sociología un amasijo de encuestas fútiles que nada tienen en común entre sí, y que nada las liga a nada que pueda tener verdadero interés práctico o teórico.

Una racionalidad óptima debe integrar, mediante la técnica, la utilidad y la rentabilidad, a los factores que no se derivan de la técnica, de la utilidad o de la rentabilidad en su origen. Una verdadera racionalidad debe optar por el desarrollo multidimensional de las ciencias del hombre, dado que potentes dinamismos sociales tienden a hipertrofiar una tendencia y a atrofiar la otra.

El principio del desarrollo multidimensional podría aplicarse sobre tres ejes principales.

1.° El desarrollo del trabajo personal y marginal. Su eliminación constituiría una seudorracionalización análoga a lo que fue la racionalización tayloriana, que ignoraba el factor humano. En sociología, como en cualquier parte, la verdadera racionalidad no se olvida de que el cerebro misterioso del hombre continúa siendo, por cierto tiempo, el capital más preciado de la ciencia. Este sector debería contar con la máxima libertad en la elección de los sujetos y de los métodos y no tendría por qué adaptarse necesariamente a la fórmula de las tesis de doctorado. Existe cierto riesgo de abandonar al aislado, al independiente, al no programado. Y existe cierta dificultad para distinguir al fracasado del genio (son hermanos...), y al farsante del inventor. Pero, en ese sector, el riesgo intelectual debe primarse sobre la seguridad burocrática.

2.° Por otra parte, habría que concebir un potente sector de desarrollo planificado de la investigación. Muchas encuestas podrían coordinarse y podría concebirse un consejo superior que orientara los programas según una jerarquía de intereses teóricos y prácticos. Así, las investigaciones podrían ofrecer su aportación para una sociología en Francia; y se podrían, al mismo tiempo, desarrollar investigaciones susceptibles de inferirse en las gran-

des investigaciones internacionales. De hecho, es importante que se constituya una sociología internacional para las investigaciones que tengan una metodología y una técnica comunes... Este sector tiene una gran necesidad de medios materiales, créditos, equipos, investigadores, y el Estado podría conceder una particular atención a este dominio, el cual proveería de conocimientos concretos a todos los que practican la vida política y social.

3.° Por último, sería necesario que se constituyese una investigación fundamental en materia de ciencias humanas. Ésta podría abarcar los dos sectores anteriores. Podría ser tanto individual y libre como dirigida y coordinada, trabajando sobre papel o con ordenador. Necesita tanto créditos como libertad, a condición de que los medios materiales desahoguen, y no ahoguen, a los medios mentales de la investigación. Es necesario que, a todos los niveles de la sociología, se puedan plantear las preguntas de lo esencial. ¿Donde está lo esencial en la teoría y en la práctica? ¿Cuáles son los problemas fundamentales de la ciudad, de la nación y de la vida social, en el siglo XX, así como en la historia de la humanidad? Es necesario que la preocupación nuclear, central, la que fue la de Marx, la de Weber, la de Pareto, no sea la pordiosera de la sociología moderna. Hay una verdadera *no-man's land* de lo esencial, despreciada como filosofía por los sociólogos y despreciada como sociología por los filósofos.

Lo esencial, ésa es la palabra clave del sistema de desarrollo de la sociología como ciencia viva. Lo esencial no viene dado previamente. Hoy, más que nunca, constituye un problema. Hay que buscarlo en cada sector. No se reduce a una esencia. Lo esencial es, quizá, el propio desarrollo multidimensional, la comunicación, los intercambios, la dialéctica entre las dimensiones de la sociología, algunas de las cuales han sido destacadas imperfectamente aquí.

AUTOCUESTIONAMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA (SOCIOLOGÍA CRÍTICA Y SOCIOLOGÍA CRITICADA)

Igual que la sociedad de la que era la mirada (¿el espejo?), la sociología es alcanzada por Mayo del 68 en plena expansión, crecimiento y desarrollo. No mostraba, aparentemente, ningún signo de crisis; la palabra «sociología» se invocaba cada vez más, con respeto o fetichismo, en vastos sectores de la opinión y, para apoyar al más mínimo aserto acerca de la máquina lavadora, el *slip* erotizado o las molestias de los HLM*, la comadre del *France-Soir* o el señor *Express* se referían al consejo de los «sociólogos». Al mismo tiempo que la sociología se convertía en un mito social, la utilización del «experto-sociólogo» se veía cada vez más ampliamente encomiada y legitimada en los engranajes del Plan, de la Administración y de la Empresa. El economista, perplejo ante los residuos a los que sus ecuaciones no integran, así como el técnico ávido de eficacia humana, se volvía hacia el sociólogo. El cuestionario de opinión sobre una muestra representativa suscitaba cada vez menos escepticismo socarrón, para imponerse como un estetoscopio universal.

Y, sin embargo, en Nanterre, desde el momento en que se constituyó el movimiento de los *enragés,* las ciencias humanas, y particularmente la sociología, son, a la vez, fuente de la protesta y protestados en sus fuentes [1]. Los estudiantes revolucionarios recurren a la sociología que critica a la vez a la sociedad y a la sociología oficial, es decir, recurren a las obras de Wright Mills, Riesman, Marcuse, Lefebvre y se ve, en profundidad, un nuevo

---

* HLM es un tipo de viviendas prefabricadas de baja renta, promovidas y administradas por los municipios. *(N. del T.)*

[1] Ver el «Pourquoi des sociologues?» de Cohn-Bendit, Duteuil, Gérard Granautier, difundido en Nanterre a principios de abril y publicado en *Esprit,* el 5 de mayo de 1968, pp. 877-882.

renacimiento del fénix marxista, que se afirma como la «verdadera» sociología. Al mismo tiempo, en psicología social, Rogers, Lewin o Moreno aportan su carga explosiva en favor de la democracia, de la espontaneidad y de la creatividad de los grupos [2].

Con mayor o menor violencia, con mayor o menor discriminación, la sociología triunfante, oficial, se ve denunciada. Sus técnicas constituyen un instrumento de manipulación en manos de los poderes; sus teorías son ideologías camufladas; el propio empirismo parcelario aparece menos como una necesidad de la investigación que como una filosofía encogida, tímida e intimidada, destinada a fragmentar en mil pedazos la imagen de la vida social.

Así, en 1967-1968, entra en fase virulenta un debate ya epidémico sobre la naturaleza y el papel de la sociología. La última erupción, en Francia, había sido suscitada por el jdanovismo estalinista y el aparato político-cultural del partido comunista que denunció entonces a la sociología oficial, americana, imperialista y policiaca.

Pero, en 1967, el conflicto no opone a los más rígidos militantes culturales del partido comunista contra el conjunto de los sociólogos, ni el dogmatismo estalinista contra el empirismo investigador. Del lado de los asaltantes, hay, no ya el marxismo ortodoxo, sino los marxistas heterodoxos, las corrientes libertarias, algunas de las cuales se han alimentado de las teorías no directrices de la sicología social. Por otra parte, la sociología atacada se había oficializado, instalado e integrado considerablemente desde 1951.

Vamos a evitar aquí entrar en el debate, pero no podemos evitar acercarnos al problema en la medida en que abordar la sociología de Mayo del 68 cuestiona tanto la sociología dominante como el marxismo dogmático. En efecto, no se puede tratar de comprender Mayo del 68 más que si nos planteamos otras técnicas de investigación al margen de la del cuestionario sobre una muestra, que es la que reina (¿reinaba?) en la sociología y que, incapaz de horadar más allá de la costra superficial de las opiniones, era incapaz de prever lo que se estaba cociendo o macerando, así como de ver y concebir el dinamismo y las rupturas. No se

---

[2] Puede leerse con interés en *Epistemon,* «Ces idées qui ont ébranlé la France (Nanterre, noviembre 1967-junio 1968)», París, 1968, los pasajes dedicados, pp. 32 ss., a la «dynamique des groupes généralisés» y al «séminaire sauvage» que se desencadenaron sobre Francia en mayo de 1968.

puede tratar de comprender Mayo del 68 más que si tratamos de elevarnos por encima o más allá del saber disciplinario y parcelario y tratamos de recomponer un cuerpo teórico de hipótesis que abarque y estructure el fenómeno.

Por otra parte, estamos obligados a poner en duda la imagen de una sociedad industrial que, una vez culminado el gran *take off,* bogaría hacia los cielos de una funcionalidad y de una racionalidad sin contradicciones, sin crisis y sin ideologías. Mayo del 68 no cierra sino que reabre la cuestión. En efecto, toda una gama de hipótesis queda, desde entonces, abierta entre la hipótesis mínima, según la cual Mayo del 68 es una crisis de freno y de bloqueo al desarrollo de la sociedad industrial y no el fruto de ese desarrollo, y la hipótesis máxima, o sea, que Mayo del 68 sería la irrupción premonitoria del gran día, de la enfermedad incurable de esta sociedad.

Además, no se trata solamente de saber si la sociedad industrial segrega rupturas e insatisfacciones, se trata de saber si este concepto de sociedad industrial tiene sentido alguno, es decir, valor operativo o heurístico, en cuanto nos acercamos a un fenómeno concreto, es decir, como en este caso, a una crisis.

En una palabra, la sociología dominante, ni en sus técnicas ni en sus conceptos, ni en sus hipótesis parece dispuesta a aprehender la crisis de mayo.

Pardiez, responderían sus detentadores, esta crisis surge no de la sociología sino de la historia.

Y, efectivamente, nos encontramos en el nudo del problema. Hay sociólogos que admiten que la crisis no se refiere en absoluto a su disciplina, y hay aquellos que no pueden concebir una sociología que se amputaría deliberadamente la posibilidad que la crisis ofrece para tratar de penetrar más a fondo en el conocimiento de la sociedad, en teoría y de hecho, en su principio y en su contemporaneidad, son los que, en una palabra, no pueden concebir que la sociología se quede casi totalmente atrofiada —como lo está simultánea y correlativamente— por el lado de la teoría, por el lado del fenómeno, por el lado del suceso. Pues, contrariamente a lo que les parece a algunos a los que la polémica de la estructura y la antiestructura, y del diacronismo y del sincronismo ha dejado hipnotizados, prestar atención al fenómeno, al suceso o a la crisis, conduce, no hacia el debilitamiento, sino hacia el reforzamiento de la exigencia teórica.

Es este el sentido del marxismo que pretende ser teoría general, apta para captar el suceso significativo, para enriquecer y

verificar la teoría (como fue el caso del *18 Brumario de Luis Bonaparte*), pero nos parece aquí que la vulgata marxista actualmente difundida no puede asimilar el suceso puesto que no dispone de una fuerza de autorrevisión de autocorrección que pueda, ante un suceso tan poco ortodoxo, superar el miedo del «revisionismo». La sociología de la sociedad industrial, como la vulgata marxista, tiene una gran dificultad para integrar la categoría «juventud» en sus esquemas y no trata en absoluto de resolver esta cuestión. El marxismo «abierto» de tipo marcusiano acaba haciendo un análisis unidimensional de la sociedad capitalista rica, subestimando la fuerza de la contracorriente y de lo negativo. Por último, se puede uno preguntar si el marxismo ortodoxo de tipo althuseriano se sitúa en el nivel de las infraestructuras o en el nivel de lo imaginario y si, en el terreno práctico teórico, es topo o moscardón.

PRINCIPIOS DE UNA SOCIOLOGÍA DEL PRESENTE

1. Una sociología que pretenda estar atenta y ser contemporánea al suceso, a la crisis, tiene que ser, primeramente, fenomenológica. Este término no es aquí un recuerdo hegeliano o husserliano, sino que se refiere: *a*) al fenómeno concebido como dato relativamente aislable, no a partir de una disciplina, sino a partir de una emergencia empírica, como por ejemplo y por excelencia, un suceso o una serie de sucesos en cadena; *b*) al *logos,* es decir, a la teoría concebida también más allá de la sujeción disciplinaria.

El fenómeno se adhiere, por tanto, a la realidad empírica y, al mismo tiempo, apela al pensamiento teórico. La creciente necesidad de la multidisciplina y de la interdisciplina traduce tímidamente la necesidad de un método adaptado al fenómeno y no de una adaptación de lo real a la disciplina. Por muy raquítico que sea, el concepto de sociedad industrial, que se inscribe en el tiempo y en el espacio, traduce la necesidad de una fenomenología.

2. El suceso, que significa la irrupción a la vez de lo vivido, del accidente, de la irreversibilidad, de lo singular concreto en el tejido de la vida social, es el monstruo de la sociología. Efectivamente, es necesario que se consagre un gigantesco esfuerzo científico a liquidar, expulsar, rodear y vaciar el suceso, de manera que se alcance el reino formalizado y matematizado de las relaciones y de las estructuras. Pero se puede también, concurrentemente, caminar científicamente por las vías de una sociolo-

gía clínica que considere que: *a*) el campo histórico-mundial (incluidas la prehistoria y la etnografía) es el único campo experimental posible para la ciencia del hombre social; *b*) una teoría puede elaborarse, no solamente a partir de regularidades estadísticas, sino a partir de fenómenos y situaciones extremas, paroxísticas, «patológicas», que desempeñan un papel revelador; *c*) la dialéctica puede concebirse no tanto por oposición a la estructura, no, sin duda, como lógica, en absoluto como comodín, sino como primera y elemental tentativa de estructurar el fenómeno-en-el-tiempo o en-el-devenir, a partir de un principio de bipolaridad activo.

3. El suceso, desde el punto de vista sociológico, es todo aquello que no se inscribe en las regularidades estadísticas. Así, un crimen o un suicidio no es un suceso en la medida en que se inscriben en la regularidad estadística, pero una «ola» de crímenes, un epidemia de suicidios pueden considerarse como sucesos, igual que el asesinato del presidente Kennedy o el suicidio de Marilyn Monroe.

El suceso es lo nuevo, es decir, la información, en tanto que la información es el elemento nuevo de un mensaje. El suceso-información es, por principio, desestructurante (y la gran prensa informativa ofrece cotidianamente lectura sobre un mundo desestructurado, librado al ruido y al furor), y a ese respecto, la información es lo que perturba los sistemas racionalizados que se esfuerzan por mantener una relación de inteligibilidad entre el espíritu del receptor y el mundo. De ahí el carácter metodológicamente sano del suceso, en la medida en que hace nacer una o varias preguntas y de paso conmueve a la estructura racionalizadora. El carácter cuestionante del suceso pone en movimiento el escepticismo crítico. De hecho, es mucho más frecuente que sea bajo el efecto de los sucesos históricos, grandes o pequeños, cuando volvamos a cuestionarnos nuestros sistemas explicativos, ronroneantes y eufóricos. El uso autocrítico del suceso es, en profundidad, mucho más científico que el uso del ordenador.

4. El suceso es accidente, es decir, perturbador-modificador y pone en funcionamiento una dialéctica evolutivo-involutiva: por un lado, desencadena un proceso de reabsorción que, si el suceso es demasiado perturbador, desencadena mecanismos de regresión que hace resurgir un fondo arcaico protector y/o exorcizador (así, la muerte, que es siempre un suceso para las personas próximas, desencadena los ritos mágicos de los funerales y los duelos); por otro lado, y con la ayuda, a menudo, de los procesos

involutivos desencadenados, el suceso suscita un proceso de innovación que tiende a integrar y a difundir el cambio dentro de la sociedad.

A este respecto, el suceso es doblemente rico puesto que permite estudiar los procesos de evolución-involución que desencadena y puesto que, cuando no se trata de un cataclismo natural, es desencadenado también por la dialéctica de la evolución-involución que urde el devenir de las sociedades.

5. Las crisis constituyen fuentes de una extrema riqueza para una sociología que no concentre todo su juego en los medios estadísticos, en las muestras representativas o en los modelos estructurales de la lingüística:

a) las crisis son concentrados explosivos, inestables, ricos en fenómenos involutivo-evolutivos que, hasta cierto punto, se convierten en revolucionarios;

b) la hipótesis de que la crisis es un revelador significativo de las realidades latentes y subterráneas, invisible en tiempos considerados normales, es heurística respecto a la hipótesis contraria que considera la crisis como un epifenómeno;

c) esta hipótesis está directamente relacionada con el postulado científico de Marx y de Freud que da prioridad a la parte sumergida, invisible (latente, inconsciente en ambos casos, infraestructural) en el hombre y en la vida social;

d) la crisis es, en principio, un fenómeno conflictivo y merece tanto más interés si se adopta el postulado marxista-freudiano según el cual el carácter conflictivo es un carácter sociológico y antropológico esencial;

e) por último, la crisis une en sí misma, de forma turbia y turbadora, repulsiva y atractiva, el carácter accidental (contingente, eventual), el carácter de necesidad (por la puesta en funcionamiento de las realidades más profundas, las menos conscientes y las más determinantes) y el carácter conflictivo. Captar, por tanto, la crisis bajo estos tres auspicios nos remite de nuevo al proceso histórico-social como proceso estructurante-desestructurante, nos remite de nuevo a las antropologías basadas en el desequilibrio permanente, que son, también, la de Marx y la de Freud, a pesar de las tentativas escolásticas de normalizarlas. Ello nos coloca, también, en el corazón semialeatorio y semipolarizado de los fenómenos humanos.

Es en este punto donde entramos en oposición con una sociología mecanicista y normalizadora que eliminaría la perturbación y el desequilibrio.

6. La oposición se busca en el plano de las técnicas y de los métodos de investigación. El cuestionario sobre una muestra no puede ser aquí más que un medio eventual de verificación a ciertos niveles superficiales. La encuesta en vivo, en caliente, plantean múltiples problemas: pleno empleo de la observación, participación [3] y, también esencialmente, el problema del observador respecto al fenómeno observado.

MAYO DEL 68: LA RELACIÓN OBSERVADOR-OBSERVADO

De nuevo aquí, hay que repetir y reiterar que la relación con el objeto de investigación le plantea al investigador un problema de autocrítica permanente. Su tendencia natural es a olvidar la relatividad fundamental de esta relación, al olvidar que la mirada del investigador viene modificada por el fenómeno observado y que la persona del sociólogo se sitúa en un terreno sociológico determinado. Creemos que el problema del rigor y la objetividad queda liquidado apelando a procedimientos técnicos de verificación, descartando las cuestiones molestas o capitales, o devolviendo, en definitiva, a la filosofía y a la política las grandes dificultades teóricas, sin preguntarse, en ningún caso, si el pensamiento del investigador y sus técnicas no están ya, inconscientemente, contaminadas. Además, no hay nada más inquietante para nosotros que esos sociólogos que cortan, excluyen o integran, con arrogancia, en nombre de la ciencia, ignorando que la monopolización de la ciencia, o la distinción entre lo que es ciencia y lo que no lo es, denota un dogmatismo anticientífico. La ridícula pretensión del «marxismo-leninismo» althusseriano de monopolizar la ciencia y de rechazar como ideología aquello que queda fuera de la doctrina no se puede comparar más que con la pretensión del gran director de sondeos que rechaza como ideología todo aquello que introduce la duda y la crítica en la sociología oficial.

En el terreno de la sociología del presente —es decir, comprometida con la contemporaneidad y con la dialéctica observador-fenómeno observado— no hay receta para la objetividad, y el único recurso es la toma de conciencia permanente de la relación observador-fenómeno, es decir, la autocrítica permanente. De

[3] Algunos de estos problemas vienen indicados en las pp. 186-204.

nuevo aquí, sabemos que la palabra autocrítica puede desviarse de sus fines y ser utilizada para hacer callar a la crítica.

No obstante, Mayo del 68 plantea, de forma muy profunda y compleja, para quien quiera estudiar la crisis, el problema de la relación observador-fenómeno. El sociólogo no puede desempeñar el papel del observador de Sirius, ni envolverse en un manto «diafoiresco» para persuadirnos y persuadirse inmediatamente de que está situado en el terreno de la objetividad, siendo así que el suceso le ha superado, sublevado, aterrorizado o exaltado. Incluso si circunscribe su estudio a un aspecto cualquiera limitado o menos, ¿quién nos dice que esta elección no está intencionadamente destinada a hacer reaparecer una moralidad taimada, o a lanzar una coz o un desplante?

El problema es tanto más grave —más rico— cuanto que la sociología es, aquí, juez y parte, es *actor*. Algunos estudiantes de sociología han acusado a algunos profesores, algunos profesores han sido ofendidos o insultados, algunos profesores de sociología han querido liquidar por la fuerza a los estudiantes «agitadores», algunos sociólogos han sido combatidos. La crisis de la sociología es un problema clave planteado por la crisis. Las solidaridades ideológicas, de camaradería y de casta se entrecruzan con las rivalidades, con los conflictos, con las rupturas de persona a persona. Para cualquiera que no desee ignorar que los sociólogos constituyen, no una asamblea descarnada de personas, sino una sociedad profundamente comprometida con la institución universitaria, por un lado, y con la administración o la gestión tecnoburocrática, por otro, está fuera de duda que Mayo del 68 ha hecho estallar en erupción ciertos abscesos incubados y ha exasperado las luchas de clase, de castas, de grupos y de tribus. ¡Resultaría digno de admiración, angelical, que los estudios sociológicos sobre Mayo del 68 hablasen de todo menos de esto! Y ello es, en efecto, digno de admiración: los primeros estudios y apreciaciones parecen descender del Olimpo, del Trono celestial...

Vemos, por tanto, por donde debería iniciarse todo estudio sociológico acerca de Mayo del 68: por la sociología de la sociología en Mayo del 68. Que me perdonen, en este texto destinado a esbozar los problemas, por no embarcarme hoy en esa empresa. Pero es imposible olvidar que, en la fabulosa sacudida social nacida de una fractura y de un conflicto feroz en el seno de la sociología, en esta cadena de acontecimientos en la que el frenesí de algunos jóvenes sociólogos-Sansón, sacudiendo la columna sociológica, no ha conseguido derruir el Templo y la Ciudad, el

sociólogo se ha visto a sí mismo como un hombre y no como un mago, sacerdote o experto... El sociólogo ha sido desenmascarado como hombre, con sus miedos, sus cóleras, sus embriagueces, y ha podido darse cuenta de que todo conocimiento sociológico, en el momento de la llamarada, era, al igual que toda información, un *quantum* de acción al servicio de uno u (y) otro campo: eso es lo que ocurrió con los sondeos del IFOP*, en un sentido, así como con mis artículos en *Le Monde,* en el otro.

En estas condiciones, el medio de los sociólogos ha sido la sede de los fenómenos de alergia, de entusiasmo, de perplejidad, de rompimientos. Cada uno de los fenómenos subjetivos es potencialmente útil o perjudicial para la elucidación: la alergia y el entusiasmo hacen la función de lente de aumento sobre algunos aspectos de la crisis, pero, al mismo tiempo, tienden a ocultar otros aspectos. La alergia es, sin duda, la reacción más perjudicial científicamente: el sociólogo que se sintió sacudido por las manifestaciones, que le parecieron tonterías, puerilidades o infamias, no vio más que la espuma del fenómeno. El peligro del entusiasmo que tiende, por el contrario, a sobreestimar el fenómeno se encontró abatido, a partir de junio, por el gran reflujo.

Perplejidad, dudas y rupturas son propicias para la interrogación y para la duda, es decir, para la elucidación científica. Pero estos sentimientos pueden también conducir a la timidez intelectual y a favorecer la presión de las intimidaciones objetivas que inhiben los esfuerzos de conciencia.

Debido al hecho de resentirse de todas estas presiones externas y perturbaciones internas, los fenómenos de autojustificación son multiformes y deben ser desterrados. Todos quieren demostrar a los demás y demostrarse a sí mismos que son profundamente objetivos y que, además, los hechos no hacen sino confirmar su modo de pensar. Hay una necesidad de justificarse ante la propia profesión, ante la Universidad (bien persentándose como osado reformador o bien denunciando a los «demagogos» que juegan a revolucionarios; y, mejor aún, presentándose al mismo tiempo como reformador osado y como antidemagogo, lo cual permite adecuarse a la bella imagen del sabio desinteresado, valiente y prudente, razonable e imaginativo), frente a la juventud (y aquí el papel que procura la mayor autoseducción es el de gran y verdadero amigo de la juventud, que, para y por eso mismo, no duda en

---

* Instituto Francés de la Opinión Pública. *(N. del T.)*

decirle las descarnadas verdades que hacen callar a los viles demagogos). Todo esto da lugar a una profusión de posturas coquetas y de sospechas (respecto a los demás) en detrimento de los análisis.

¿Existe una posición privilegiada desde la cual la comprensión resultaría menos difícil? Yo me inclinaría a contestar: la posición marginal, es decir, la de los sociólogos que, no necesariamente por debilidad intelectual o deficiencia mental, no se hubieran enrolado en el sistema oficial, donde el crédito se mide en créditos, donde la brújula está desesperadamente trabada apuntando a un *cursus honorum* que va de la Facultad al cementerio, vía el College de France [4].

En todo caso, lo que es importante, sobre todo, es afirmar que, si bien existen, sin duda, situaciones más favorables que otras para tales estudios, *no existe una praxis privilegiada capaz de segregar por sí misma la verdad sociológica.* Lo importante para cada uno es practicar un auto-análisis y una autocrítica permanente que permita utilizar los impulsos y las perturbaciones afectivas al servicio de la investigación, es decir, utilizar las propias alergias, los propios entusiasmos y las propias perplejidades, cosa que no se puede hacer más que a condición de contrabalancear la alergia y el entusiasmo mediante la duda, y de convertir la perplejidad en interrogante activo. Estos principios pueden parecer «morales», incluido y sobre todo cuando nos esforzamos por evitar la pose del «alma cándida», del «gran corazón», y del «alto espíritu», pero se trata, de hecho, de principios metodológicos elementales. La comprobación científica no es solamente un proceso externo sobre el objeto, es un proceso interno del sujeto investigador.

Por otra parte, plantearse la determinación cambiante del tiempo constituye una necesidad metodológica, sobre todo en el estudio sociológico de una crisis. El mes de julio, cuando escribo, mes de la crítica, del reflujo y de la descomposición de la huelga de mayo, permite ya ese retroceso —distanciamiento— que, junto

---

[4] Estoy profundamente convencido de las virtudes existenciales e intelectuales de la marginalidad. Pero me resulta evidente que esta afirmación es un alegato demasiado fuerte *pro domo* como para que no merezca sufrir el fuego de la crítica exterior. Y no puedo dejar de señalar que, al avanzar la necesidad autocrítica y al cortar de cuajo las coqueterías de la autojustificación, lo que hago es exactamente autojustificar y criticar a los demás. Pero, al mismo tiempo, muestro la realidad, la profundidad y la dificultad del problema formulado.

con la experiencia vivida del fenómeno, permite esta dualidad óptima para todo sociólogo del presente: la combinación de una intensa participación (psicológica, afectiva y práctica) y de un intenso distanciamiento, lo que se conoce corrientemente como «mente fría y corazón caliente». Pero tampoco ahí hay ninguna situación que segregue automáticamente una verdad y, finalmente, la autocrítica y la autorregulación, el rechazo a ceder a las intimidaciones que vienen del interior y del exterior, permiten a cualquiera, cualquiera que sea el momento y cualquiera que hubiera sido su situación durante la crisis, intentar la elucidación.

Por lo que a mí me concierne, no quiero hacer aquí una confesión, pero no quiero sustraer a un autoexamen mínimo. Tengo que expresar la sorprendente felicidad física que me ha embargado durante la Comuna estudiantil. Todo esto, sin duda, me llevó en el momento, y me lleva, aún hoy, a reconocer en los problemas que aquélla planteaba, los problemas que yo ya me planteaba, viendo en esta crisis un anuncio de tiempos nuevos, una fecha capital... Y es aquí donde se plantea la cuestión crítica (autocrítica) que amenaza con dar un vuelco a mis propósitos. ¿Es cierto que los grandes problemas que me preocupaban, mis grandes opciones intelectuales (crisis y superación del marxismo, crisis y superación de la civilización burguesa, búsqueda de una nueva política, papel de la juventud como desvelador del mal esparcido por la sociedad, etc.) corresponden verdaderamente a las emergencias y a los brotes de Mayo, o bien lo que ocurre es que estoy metiendo, inconscientemente, el fórceps para hacer salir mi propio bebé de este embarazo histérico? Es la sorpresa que tiene que surgir de la lectura de los temas en los que he formulado una descripción-interpretación de la crisis [5].

[5] «La commune étudiante», en *Le Monde* de los días 17, 18, 19, 20 y 21 de mayo de 1968; «Une révolution sans visage», en *Le Monde* del 5 y 6 de junio de 1968. Estos textos fueron incluidos en *Mai 68: La Brèche,* por J. M. Coudray, C. Lefort y E. Morin (París, junio de 1968). Nueva edición, seguida de *Vingt ans après,* Complexes, 1988.

DE LA PAUPERIZACIÓN DE LAS IDEAS GENERALES EN LOS MEDIOS ESPECIALIZADOS

La crítica de la especialización no es, ante todo, la consecuencia de una toma de conciencia de la estrechez de la visión especializada, sino, sobre todo, la consecuencia de una toma de conciencia de la pobreza de las ideas generales que acompañan a esta visión especializada, puesto que es necesario darse cuenta de que los expertos y los especialistas que desconfían tanto de las ideas generales, al margen de su especialización, no tienen más que ideas generales. Y, a menudo, son las ideas generales las más huecas y las más vacías que existen.

La hiperespecialización generalizada lleva al reino de las ideas generales más pobres acerca del mundo físico, de la sociedad del hombre y de la vida. En cierto modo, el reino de la hiperespecialización generalizada es el de las ideologías. Las ideologías planean sobre la realidad y no pueden transformarla más que brutalizándola. Dicho de otro modo, la hiperespecialidad generalizada implica el cretinismo ideológico generalizado. En realidad, necesitamos, no esas ideas generales, sino ideas genéricas. Las ideas genéricas son las únicas que pueden inspirar una estrategia y un arte real de pensar, es decir, un método que pueda articularse sobre la complejidad de lo real, en lugar de negarla o de quedarse parados desde el momento en que surge una incertidumbre, una contradicción y una ambigüedad.

II

DE LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD

LA PALABRA «SOCIEDAD»

Lo que llama la atención cuando se consideran nuestras sociedades, es decir, las naciones, es que existe la posibilidad de dos visiones. Bien aquélla, ingenua y evidente: la nación es una sociedad que tiene su unidad, su organización, su coherencia, sus leyes, sus ciudadanos que comulgan en el mismo sitio unificador de la «madrepatria». Se puede plantear sobre esta sociedad-nación una segunda visión, más crítica, más escrutadora, descubriéndose, entonces que esas mismas sociedades están agitadas por los conflictos, conflictos sociales y políticos: cada uno (individuo, empresa o grupo) vive para sí mismo y persigue sus fines egocéntricos. Incluso si la sociedad es un sistema, este sistema sorprende por sus desgarros y por sus desórdenes; es la paradoja de nuestras sociedades modernas, paradoja de la coexistencia de la incoherencia y de la coherencia, de la unidad y de la desunión. Y tendremos, por tanto, dos tendencias de análisis, según que se dé más énfasis a uno o a otro término: unas veces se contemplará la unidad del sistema y otras se verá la sociedad como una especie de envoltorio de los millones de sistemas, grupos e individuos.

Creo que habría que unificar los dos puntos de vista: la sociedad es *unitas complex,* y es portadora, para retomar en otro entorno una famosa fórmula, «la unión de la unión y de la desunión».

Yo quisiera volver a considerar una vieja distinción de la sociología alemana entre comunidad y sociedad (*gemeinschaft* y *gesellschaft*). Nuestras sociedades existen en dos niveles: son *gesellschaft* puesto que son un tejido de intereses económicos y de procesos técnicos que oponen y asocian a sus miembros, pero son también *gemeinschaft,* puesto que tienen un elemento mitológico que une a sus miembros en comunidad. Y es aquí donde la sociología presenta una laguna, puesto que está en un vacío entre la antropología y la Historia. La antropología estudia al clan que se basa en la idea de fraternidad, en la ideas de que sus miembros son hijos de un ancestro común, por tanto son consanguíneos o hermanos. La Historia conoce de las *Naciones,* entidades colecti-

vas de los tiempos modernos. La sociología actual no alcanza a concebir ni la sustancia histórica ni la componente fraternal de las Sociedades-Naciones.

Lo propio de las sociedades modernas es que la fraternidad sea en ellas completamente mística, y es esta fraternidad mística la que la constituye en *gemeinschaft*. El ejemplo de lo que pasó en 1914 es, a este respecto, muy fuerte: había, en Francia y en Alemania, una tradición obrera internacionalista muy desarrollada y, bruscamente, cada clase obrera se vio arrastrada por su corriente nacional, siendo el fenómeno *gemeinschaft* el que intervino: fraternidad *contra* extranjero/enemigo.

Cuando el sociólogo utiliza la palabra «sociedad» no comprende al elemento mitológico propio de cada sociedad, incluido el de nación, que le da una cohesión que no es solamente de coacción.

Nuestra sociedad moderna es una mezcla de coacciones exteriores (Estado, policía, leyes, prohibiciones), y de tendencias interiores unificadoras; es a la vez Padre/Estado/Ley y Madre/Patria/Amor. El mito nacional no es una «superestructura» o un epifenómeno adosado sobre la sociedad, sino aquello que consuma y culmina su realidad. Toda realidad social comporta su dimensión mitológica. Todo *mito* concreta la realidad social.

En último término, ¿qué es una sociedad? Un conjunto de interacciones económicas, físicas, culturales, etc., que forman un sistema que, a su vez, comporta sus aparatos de mando/control, en manos del primer jefe del Estado, y que retroactúan sobre las interacciones de las que depende su existencia. Así, evidentemente, la existencia del Estado depende de los ciudadanos cuya existencia depende de la del Estado. Todo esto constituye un sistema.

El sentido, muy importante, de la palabra sistema merece que se profundice en él. De ahí, la necesidad de un pensamiento sistémico. Pero el pensamiento sistémico, como todo pensamiento, tiene dos vertientes: una vertiente pobre en la que el sistema se concibe como conjunto funcional en el seno del cual las partes se complementan armoniosamente para las finalidades del todo; y una vertiente rica, en la que el concepto de sistema lleva en su seno, no solamente las complementariedades, sino los antagonismos. Así, los sistemas solares y los sistemas sociales portan en su seno enormes perturbaciones que ellos regulan, y antagonismos furibundos que, en lugar de destruirlos, les hacen vivir.

Me atrevería a señalar tres etapas en la aprehensión de la idea de sociedad:

— una etapa presociológica en la que se habla de las cosas de la sociedad sin que aparezca el término;

— una etapa sociológica en la que se da la hipóstasis del término, convertido en abstracto, amputado de sus dimensiones históricas, antropológicas y mitológicas;

— una etapa antropo-sociológica que, sin negar la idea de sociedad, la enriquecería.

Y yo abogaría fervientemente por un concepto enriquecido o complejo de sociedad que dé cuenta de su heterogeneidad, de sus mil facetas y mil oposiciones. Además, la sociedad no puede reducirse a un trazo dominante. Así, nuestras sociedades no son nada más *que* capitalistas, o nada más *que* liberales o nada más *que* industriales, o nada más *que* de consumo, etc. Son todo eso a la vez. Prestemos mucha atención al concepto central por el cual definimos la sociedad. Necesitamos, más bien, definirla de forma polinuclear o policéntrica.

La Sociedad no es un concepto completamente formado desde el principio, es un concepto que debe ser afinado, desarrollarse y hacerse más complejo. No sabremos, verdaderamente, lo que es la Sociedad más que al final del recorrido, es decir, probablemente, nunca.

Por otra parte, el concepto de sociedad, como todo concepto «objetivo», y más que ningún otro concepto objetivo, debe considerarse en relación con el sujeto que lo concibe. No solamente emerge nuestro concepto de sociedad en y por una cultura dada, sino nosotros mismos también, que pensamos acerca de la sociedad, *estamos* en la sociedad. ¿Cómo podemos pensar *objetivamente* en un fenómeno que envuelve y teje nuestra subjetividad, una realidad que es, por sí misma, *sociocéntrica?* Debemos *situarnos* a nosotros mismos situando la sociedad. Yo encuentro grotescos a los sociólogos que sitúan todo acto o *actor social* únicamente en su clase, en su cultura, en su emplazamiento, en su hábitat, salvo a *sí mismos,* quienes ocupan un trono extratemporal y supraespacial.

Además, pienso que hay que situar las sociedades humanas en relación y oposición con las sociedades animales. Nosotros hemos heredado de las sociedades de mamíferos y primates las estratificaciones y oposiciones de clases biosociales (edad, sexo), el modo de interacción antagonismo/fraternidad (fraternidad contra el enemigo exterior, competencia/rivalidad por las hembras, los alimentos, el prestigio, la prioridad). Es necesario enriquecer, en todos los frentes, el concepto de sociedad. Los hombres no se

han inventado la sociedad: lo único que han inventado es la sociedad humana.

Cuando existen interacciones entre individuos, se crea una sociedad emergente, como un todo que se impone a los individuos. Pero esto no significa que los individuos se disuelvan y que el todo exista al margen de ellos de forma trascendente. Es cierto que la sociedad se trascendentaliza, pero no sería nada sin las interacciones entre individuos. Los individuos dependen de la sociedad que, a su vez, depende de ellos. Quienes no vean la sociedad más que como realidad o quienes no consideren a los individuos más que como reales ocultan esta circularidad en la que los individuos y la sociedad se coproducen.

Si quisiera resumir mi punto de vista, diría:

1. Es necesario enriquecer y hacer más complejo el concepto de sociedad.

2. Debemos considerar, en este sentido, la dimensión mitológica de la realidad social y la dimensión *real* del mito social: ninguna sociedad más que la humana toma una palabra, una idea, un fantasma como si fuera una realidad. El hombre está poseído por las ideas que posee, hasta querer morir por ellas.

3. Necesitamos introducir la presencia del observador/conceptuador en la definición de la sociedad.

4. Necesitamos considerar la *unitas-multilex,* la multiplicidad y la unidad de una sociedad, así como la singularidad de cada sociedad y la diversidad de los tipos de sociedad.

5. No debería haber definiciones unidimensionales de una sociedad «industrial», «capitalista», «socialista».

6. La organización de la sociedad puede pasar de un «estado» a otro «estado» completamente opuesto. Por ejemplo, el paso del estado de paz (predominancia de la organización civil, pluralismos, libertades) al estado de guerra (predominancia de la organización militar, concentración de los poderes, censura).

7. El orden social comporta desórdenes, unos permiten la libertad, los otros las predaciones y las depredaciones. Ciertas sociedades toleran, e incluso alimentan, grandes cantidades de desórdenes; por ejemplo, los Estados Unidos, por comparación con un país como Francia. En la URSS, la sociedad civil sobrevivía por el sistema A, la astucia, el trabajo negro, los intercambios clandestinos, tanto como por el orden inflexible del Partido-Estado.

Lo que es fascinante en la sociedad es que encontramos el «re» (reproducción económica, social y cultural), pero que tam-

bién hay producción de lo nuevo, creación, evolución. Hay que concebir el orden repetitivo/reproductor y el movimiento transformador/innovador juntos, donde lo que evoluciona es el propio sistema de reproducción. La biología nos muestra que, con una mutación o una reorganización genética, es el sistema *reproductor* el que transforma y, por tanto, el que transforma la reproducción, y, por tanto, el que hace variar la invarianza. ¿Cómo es que los sociólogos no ven más que la *invarianza* (temporal) de las reproducciones y no las variaciones y cambios de estos «invariantes».

Una vez más, el error, en este caso, proviene del demonio de la coherencia o de la racionalización. Aquellos que están obsesionados con el *orden social* son los peores enemigos de la vida social. La coherencia «negra» está en la *teoría* que quiere que la sociedad se autorreproduzca sin poder evolucionar. La coherencia «rosa» está en la utopía de la buena sociedad que no sería más que armonía y funcionalidad.

De hecho, cuanto más compleja es una sociedad, más antagonismos comporta, más desórdenes, más conflictos: se ve más obligada a comportar, para compensar esta fragilidad, una ligazón comunitaria de fraternidad espontánea y voluntaria. Pero no hay ninguna garantía contra la fragilidad de la complejidad, sino es en la autorregeneración permanente de la propia complejidad. Es decir, que, si queremos ser libres, tenemos que arrostrar los riesgos de la libertad. Las sociedades opresivas son las que no quieren correr ningún riesgo. Pero, por eso mismo, corren el riesgo, a un cierto plazo, de su hundimiento.

En definitiva, vuelvo a lo que decía Freud en *El malestar en la cultura:* él veía que es el progreso de la civilización lo que produce, por sí mismo, su propia ruina, es decir, el retorno a la barbarie. La única esperanza, decía, es que *Eros* recupere todavía más fuerza en su lucha contra su enemigo no menos mortal.

UN SISTEMA AUTOORGANIZADOR

A veces, se concibe la sociedad como animada por una especie de dinamismo bergsoniano que la convierte en productora y creadora, y a veces se la dota de alma, de personalidad e incluso de conciencia colectiva (incluida la «conciencia» de clase) o se la contempla como una idea personificada, un logos constructor. Los esfuerzos para concebir la sociedad físicamente, dinámicamente, energéticamente, biológicamente, a partir de Comte, Marx o Spencer, o incluso psíquicamente (Freud), o lógicamente (Lévi-Strauss) se han visto bloqueados igual que cada uno de los conceptos que constituyen un paradigma cerrado. De hecho, la teoría social se construye, hasta el presente, no solamente «en el aire», sino también a partir de un baratillo epistemológico, en una mezcolanza de conceptos sincréticos, de los cuales somos tanto menos conscientes cuanto que estamos convencidos de aprehender directamente los «hechos» y los datos. Es por esa razón por la que la infratextura subyacente a la sociología oscila entre un mecanismo plano, un vitalismo plano, un pobre energetismo, un espiritualismo y un idealismo difuso; la propia teoría se ve forzada á errar entre un empirismo plano y un dogmatismo tanto más suficiente cuanto que resulta insuficiente, privilegiando siempre a un «factor» y considerando lo más complejo que hay en la tierra, la sociedad humana, como una mecánica trivial.

Los más grandes sociólogos han tenido conciencia de las profundidades vertiginosas del inconsciente social. Si bien, tal como esquematizaremos muy rápidamente, tal inmersión no puede acabar en una estructura elemental simple. Por el contrario, hace emerger la complejidad de la organización social.

1. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y EL PRINCIPIO ANTIORGANIZATIVO DE ORGANIZACIÓN

La idea de que la sociedad es un sistema global, a la vez uno y complejo, que dispone de cualidades originales, que no puede

reducirse a la suma de los individuos que lo constituyen, es la piedra angular de toda sociología. La idea de que la organización social implica coacciones, inhibiciones o represiones que pesan sobre los individuos y sobre los grupos, está implícita en toda idea de determinismo o de «leyes» sociológicas. La idea de que la sociedad comporta, de forma bien inevitable o bien necesaria, antagonismos y conflictos, «contradicciones», está en el corazón mismo de la problemática sociológica, especialmente, a partir de Marx.

Pero, estas ideas que son fundamentales en sociología, aunque se las considera erróneamente sólo válidas para la sociedad humana, son, de hecho, válidas para todo sistema [1] cualquiera que sea, es decir, para toda unidad global constituida a partir de elementos interrelacionados, cuyas interrelaciones constituyan una organización (damos aquí un sentido muy extensivo al concepto de organización). En efecto, todo sistema puede ser considerado a la vez como algo «más» y algo «menos» que la «suma» de sus partes. La interrelación organizativa produce, en efecto, una unidad global dotada de propiedades o cualidades que no existirían a nivel de las partes aisladas.

Es el fenómeno de la *emergencia,* por otro lado ya constatado desde hace mucho tiempo: la sociedad dispone de propiedades originales respecto a los individuos que la componen, como la célula respecto a sus moléculas, o el átomo respecto a sus partículas. Estas cualidades emergentes pueden manifestarse a nivel de las propias partes: así, las cualidades intelectuales de un individuo humano no pueden aparecer más que en el seno de una cultura. Estos trazos que acabamos de enumerar (unidad global, organización, emergencias a distintos niveles, coacción e inhibiciones a nivel de la partes, complementaridad/antagonismo/complejidad) no constituyen las bases originales de la sociología. No constituyen el sustrato *sistémico.* Es en tanto que sistema, no en tanto que sociedad, que el sistema social detenta estas características. Pero

---

[1] El sistema significa unidad compleja, por posición a unidad elemental. Todo sistema es la combinación de elementos diferentes que están en interdependencia, o sea, en interacción.

El concepto de sistema se aplica a objetos fenoménicos, no se identifica con ellos. Diferentes sistemas pueden aplicarse a un mismo objeto: un hombre puede concebirse como un sistema de átomos, un sistema de células, un sistema de órganos y de miembros, un subsistema del sistema familiar, social, etc. Ver, acerca de los conceptos de sistema y organización, *La Méthode,* 1, pp. 94-154.

es, evidentemente, en tanto que realidad sociológica por lo que presenta caracteres originales, desconocidos para cualquier otro sistema.

El principio antiorganizativo de organización

Tomemos el problema del antagonismo, crucial para toda teoría sociológica. Vamos a tratar aquí de enraizarlo, sin reducirlo, con una concepción organizacionista que ya hemos desarrollado en varias ocasiones a partir de las nociones sistémicas y cibernéticas.

En efecto, vamos a ver cómo el concepto de sistema, o de conjunto organizado por la interrelación de sus componentes, tiene que hacer uso, necesariamente, de la idea de antagonismo.

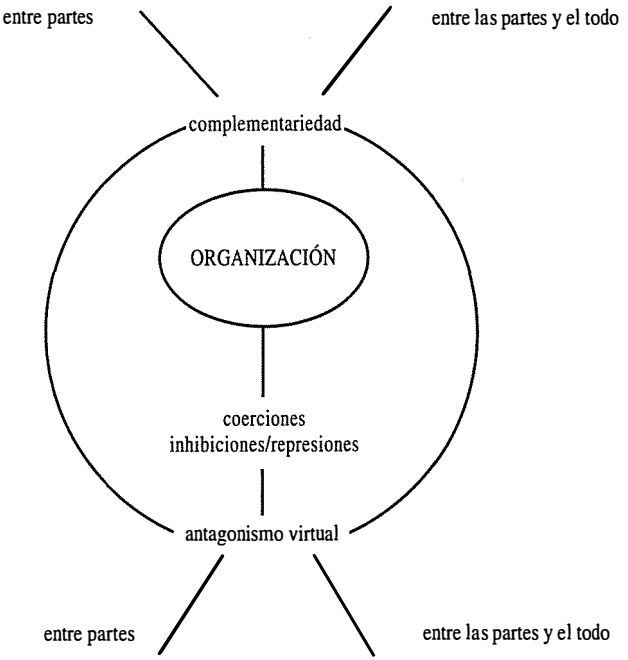
Todas las interrelaciones entre elementos, objetos o seres suponen la existencia y el juego de atracciones, de afinidades y de posibilidades de vínculos. Pero, si no hubiera ninguna fuerza de exclusión, de repulsión o de disociación, todo se aglomeraría en la confusión y no sería concebible ningún sistema. Para que exista un sistema es necesario que se mantenga la diferencia, es decir, que se mantengan fuerzas que salvaguardan, al menos, alguna cosa fundamental de la originalidad de los elementos u objetos o interrelaciones, por tanto, es necesario el mantenimiento contrabalanceado, neutralizado o virtualizado de las fuerzas de exclusión, de disociación y de repulsión. Tal como lo ha expresado excelentemente Lupasco, «con el fin de que un sistema pueda formarse y existir, es necesario que los componentes de todo conjunto, por su propia naturaleza o por las leyes que los rigen, sean susceptibles de acercarse al mismo tiempo que de excluirse, de atraerse y de repelerse, de asociarse y de disociarse, de integrarse y de desintegrarse» [2].

Así, toda interrelación necesita y, a la vez, actualiza un principio de complementariedad, necesita y, a la vez, hace realidad un principio de antagonismo.

En los núcleos atómicos, en su estado neutralizado, las repulsiones eléctricas entre protones permanecen sobrepuestas con las interacciones llamadas fuertes, las cuales comportan la presencia de neutrones. Las relaciones entre átomos en la molécula están

[2] S. Lupasco, *L'Énergie et la Matière vivante*, p. 332.

estabilizadas por el equilibrio que se establece entre la electricidad positiva y la negativa. Así, la interrelación más estable supone que las fuerzas antagónicas se mantengan y, a la vez, queden neutralizadas. A diferencia de los equilibrios termodinámicos de homogeneización y de desorden, los equilibrios organizativos son equilibrios de fuerzas antagónicas. Y toda relación, *ergo,* toda organización, todo sistema comporta y produce el antagonismo.



Al antagonismo de fuerzas que supone toda interrelación, se unen y se superponen antagonismos (latentes o manifiestos, virtuales o actualizados) que la organización sistémica produce. El sistema, al establecer la integración de sus partes en el todo a través de múltiples complementaridades (de las partes entre sí y del todo con las partes), instaura coerciones, inhibiciones y represiones así como el dominio del todo sobre las partes, de la organización sobre el organizado: estas coerciones y dominaciones sojuzgan y potencian fuerzas y propiedades que, si tuvieran que justifi-

carse, serían antagónicas con otras partes, con las interrelaciones, con la organización y con el conjunto del sistema. Hay, por tanto, un antagonismo latente entre lo que está actualizado y lo que está virtualizado. Aquello que, en los sistemas estrictamente físico-químicos, está actualizado y es complementario y asociativo, y aquello que está virtualizado es desorganizador y desintegrador. Por tanto, podemos enunciar aquí el siguiente principio sistémico: *la unidad compleja del sistema crea y, a la vez, rechaza un antagonismo.*

El antagonismo latente o virtual entre partes relacionadas, así como entre las partes y el todo, es la otra cara de la solidaridad manifestada en el seno del sistema. Podemos, por tanto, formular también el principio de la siguiente manera: *Las complementariedades sistémicas son indisociables de los antagonismos.* Estos antagonismos siguen siendo o bien virtuales, o bien más o menos controlados, o bien incluso, tal como veremos más adelante, más o menos controladores. Hacen irrupción cuando hay una crisis y generan la crisis cuando están en erupción. En los sistemas vivos, las complementariedades son inestables y oscilan, al mismo tiempo que los antagonismos, de la actualización a la virtualización, y de la virtualización a la actualización. En los ecosistemas y en los sistemas sociales de los mamíferos, incluidos los humanos, la relación entre complementariedades, competencias y antagonismos se hace más compleja y las propias relaciones pueden, en su ambigüedad, ser al mismo tiempo complementarias, competitivas y antagónicas. En el seno del sistema vivo, tal como veremos, un proceso de desorganización o de desintegración es, a la vez, complementario, competitivo y antagónico en el proceso de reorganización permanente de la vida.

Cuando se consideran los sistemas de complejidad cibernética (y aquí estamos alcanzando el nivel cibernético): la máquina, la célula, la sociedad, es decir, implicando retroacciones reguladoras, se constata que la propia organización suscita y utiliza comportamientos y efectos antagónicos por parte de algunos componentes. *Es decir, que hay también un antagonismo organizativo.*

En efecto, la retroacción (que regula el funcionamiento de una máquina o mantiene constante y estable un sistema) se dice que es *negativa* (*feed-back* negativa), término bastante esclarecedor: desencadenado por la variación de un elemento, la retroacción tiende a anular esta variación. La regulación resulta, por tanto, de la acción antagónica de uno o de varios elementos sobre uno o varios

elementos distintos de los que han variado más allá de la zona de tolerancia y amenazan la estabilidad, la homeostasis y la integridad del sistema. La retroacción negativa es, por tanto, organizativamente antagónica a un antagonismo (antiorganizativo) que amenaza a la integridad del sistema y que está a punto de actualizarse y restablece la complementariedad entre los elementos. Así, la regulación mantiene la complementariedad general mediante una acción antiantagónica parcial y local. Hay, por tanto, un vínculo ambivalente, a nivel cibernético, entre complementariedad y antagonismo. Este vínculo es de naturaleza organizativa. La complementariedad actúa de forma antagónica al antagonismo y el antagonismo actúa de forma complementaria a la complementariedad. La regulación y el control se oponen a los antagonismos virtuales que, continuamente, en tales sistemas, empiezan a actualizarse. Así, el antagonismo no lleva en sí solamente la dislocación del sistema sino que puede contribuir también a su estabilidad y a su regularidad.

Resumamos: hemos visto aparecer el antagonismo en varios niveles:

— en el nivel de las interrelaciones que le implican y que le neutralizan;

— en el nivel de las coerciones organizativas y de la retroacción del todo sobre las partes, que crean y rechazan el antagonismo;

— en el nivel de la utilización organizativa de procesos y de acciones antagónicas.

El antagonismo organizativo/antiorganizativo

No puede concebirse una organización sin antagonismo, pero este antagonismo lleva en su seno, potencialmente, y más tarde o más temprano, inevitablemente, la ruina y la desintegración del sistema. Ése es uno de los ángulos bajo los cuales podemos considerar el segundo principio de la termodinámica. Toda interrelación, toda organización se mantiene inmovilizando (sistema paralizado y estático) o movilizando (sistema dinámico) energías de relación que permiten compensar y controlar las fuerzas de oposición y de disociación, es decir, las tendencias a la dispersión. El crecimiento de la entropía corresponde a una degradación energética/organizativa que libera los antagonismos, los cuales arrastran a la desintegración y a la disper-

sión. Ningún sistema, incluso el más estático, el más bloqueado o el más cerrado está a resguardo de esta desintegración.

Exactamente, ningún sistema cerrado que no pueda restaurarse absorbiendo energía y organización del exterior. Ésa es la razón por la cual, de acuerdo con el segundo principio, no puede evolucionar más que en el sentido de la desorganización. Dicho de otro modo, puesto que todo sistema lleva el antagonismo en su interior, lleva también su propia desintegración potencial y el segundo principio le condena a la dispersión a un cierto plazo. Lo cual quiere decir *que todo sistema está condenado a perecer.* La única posibilidad de luchar contra la desintegración es:

— integrar y utilizar al máximo posible los antagonismos de forma organizativa;

— renovar la energía y la organización potenciándola en su entorno (sistema abierto);

— poder auto-multiplicarse de forma que las tasas de reproducción superen las tasas de degradación;

— ser capaz de auto-reorganizarse y autodefenderse.

En el caso de los sistemas vivo. Y la vida ha integrado tan bien en sí misma a sus propios antagonismos que lleva en su seno, contante y necesariamente a la muerte.

Recapitulemos: la existencia de todo sistema comporta necesariamente antagonismos que llevan necesariamente en su seno la capacidad y el anuncio de la «muerte» del sistema.

La capacidad desintegradora está a la medida de la fuerza de integración que relaciona a los sistemas físicos. Donde haya una fuerte integración —el núcleo del hidrógeno— actúa la mayor fuerza de desintegración: la bomba H.

En los sistemas cibernéticos, las capacidades desorganizadoras y las capacidades organizadoras son las dos caras del concepto Jano de *feed-back*. Donde hay *feed-back* negativa, hay capacidad de *feed-back* positiva, es decir, de una desviación que se amplifique alimentándose con su propio desarrollo. Así, si nada la inhibe o la anula, la *feed-back* positiva se propaga en cadena por todo el sistema y se convierte en *runaway*, es decir, en avalancha desintegradora. A cada capacidad más alta de organización le corresponden nuevas capacidades de desorganización. Los sistemas estrictamente físicos perduran sin vivir y se desintegran sin morir. La semivida solamente semimuere. Solamente la forma superiormente compleja de organización viviente corresponde a seres que sufren la plenitud de la muerte.

Pero, tal como ya he indicado, las organizaciones vivas y

sociales suscitan (por consumo de energía y actividades aleatorias) los procesos de desorganización (desórdenes que despiertan antagonismos y antagonismos que suscitan desórdenes), pero que también los integran (sin que dejen de ser desintegradores), y los utilizan, alimentándose con ellos (para y por su actividad de permanente reorganización). Ya hemos indicado en alguna otra parte[3] que las relaciones concurrentes y antagónicas son fundamentales en la constitución misma de los ecosistemas.

Formulemos, por tanto, el siguiente principio: *No hay organización sin (no sería más que a título de posibilidad) antiorganización.* Para la máquina, es la *feed-back* positiva; para el ser viviente y para el ser social, es la desintegración permanente. Digamos, recíprocamente: *La antiorganización es, a la vez, necesaria y antagónica para la organización.*

El principio «no hay organización sin antiorganización» muestra que el antagonismo y la complementaridad son dos polos de una misma realidad compleja. El antagonismo, más allá de ciertos umbrales y procesos, se convierte en desorganización; pero, incluso convertido en desorganización, puede constituir la condición para las reorganizaciones transformadoras.

El principio sistémico del antagonismo se hace más y más activo e inquietante cuanto más nos elevamos en la complejidad viviente. El principio no es solamente hierático y estático, sino que está ligado a la dinámica de las interacciones/retroacciones internas y externas. Cuanto más rica es la complejidad viviente, más se convierte en móvil e inestable la relación antagonismo/complementaridad, y más implica a fenómenos de «crisis», los cuales, siendo desorganizadores en tanto que la transformación de las diferencias en oposiciones y de las complementaridades en antagonismos, pueden suscitar reorganizaciones evolutivas.

2. DE LA IDEA DE ORGANIZACIÓN A LA IDEA DE LA AUTO-ECO-REORGANIZACIÓN

Los principios sistémicos que acabamos de enunciar muy (demasiado) rápidamente tienen la ventaja de interrelacionar, desde el principio, aquello que se presenta, a menudo, disociado en

[3] *La Méthode,* 2, pp. 21 ss.

la teoría sociológica: la idea de una unidad global, la idea de las coacciones, la idea de la complementariedad, la idea del antagonismo. Naturalmente, existe una problemática propiamente sociológica relativa a estos principios sistémicos, problemática diferente según cada tipo de sociedad, y problemática original propia de las sociedades contemporáneas. ¿Qué realidad global? ¿Qué calidades emergentes? ¿Qué coacciones? ¿Qué represiones? ¿Qué complementariedades? ¿Qué antagonismos? Además, se nos plantea hoy el problema de un óptimo social que sería, idealmente: el máximo de emergencias y el mínimo de coacciones.

Por lo demás, la teoría sociológica, a menudo, ha considerado que la organización social es inseparable de un proceso energético, de trabajo y de transformación. Los sociólogos, evidentemente, han percibido que el conjunto de los procesos económicos de producción, de circulación y de intercambio afectaban a la base y a la existencia material de las sociedades. Algunos han relacionado estrechamente, a veces lineal y esquemáticamente, la producción económica con la propia producción de la sociedad, la organización económica con todas las formas de la vida social. Pero el energismo y el dinamismo del fenómeno social no se han relacionado todavía, de forma fundamental, con la energía física, con el segundo principio de la termodinámica, con la teoría de los sistemas abiertos, que es, a su vez, inseparable, como podremos verlo más adelante, de la eco-auto-re-organización.

En efecto, todo sistema físico, desde el momento en que realiza un trabajo o una transformación, queda sometido al segundo principio de la termodinámica, es decir, experimenta un incremento de su entropía. La entropía tiene que ser considerada, a partir de Boltzmann y de Gibbs, no solamente como una degradación de la energía calorífica, sino como un incremento del desorden en la interrelación de los estados y de los elementos internos de un sistema, tendiendo a difundirse en ellos al azar; puede, por tanto, considerarse como un estado de desorganización del sistema y, con el tiempo, esta desorganización se hace cada vez más probable, a menos que el sistema sea capaz de reorganizarse. Esta reorganización no es posible más que si el sistema se alimenta de energía fresca y si dispone, al menos, de un principio autoorganizador que le permita regenerarse. Dicho de otro modo, no es posible más que en un sistema *abierto* a su entorno y en el que gaste un mínimo de energía, y no es durable más que en un sistema que disponga de un principio regenerador y/o autorreproductivo que le permita perpetuarse o reproducirse. Se trata, por tanto, de un

sistema autoorganizador abierto. El concepto de autoorganización es un concepto clave que implica la autoproducción, la autoperpetuación, la autorreproducción y la autorregeneración a través de obstáculos y de riesgos.

La autoorganización se basa en el acoplamiento de un *dispositivo generativo* (que dispone del control de la información) y de un *dispositivo fenoménico,* que reacciona directamente al ecosistema y realiza los intercambios metabólicos. La autoorganización significa también *organización de la variedad* (por *jerarquía, diferenciación, especialización* y *comunicación*), *autorregulación* (*feed-back* negativa, homeostasis), *multistasia* (aptitud para aceptar como satisfactorio un gran número de estados diversos), *equifinalidad* (aptitud para alcanzar un fin por medios distintos según las dificultades encontradas), *multifinalidad* (actividades dedicadas a numerosas finalidades u objetivos diferentes, unos de otros) y, por último, *aptitud para el desarrollo o la evolución.*

De aquí puede deducirse un principio fundamental: *El sistema abierto autoorganizador tiende a crear su propio determinismo interno, que tiende a hacerle escapar de los riesgos del ecosistema: recíprocamente, tiende a responder de forma aleatoria (a través de sus «libertades») al determinismo del ecosistema.*

Así, por ejemplo, el animal de sangre caliente mantiene su determinismo térmico a pesar de las variaciones de la temperatura ambiente; pero, atacado por un enemigo, se convierte en una fuente aleatoria al responder mediante la finta a la amenaza determinada que, si no, le aniquilaría.

Es mediante la alianza del determinismo interno y de la «libertad» propia como el sistema autoorganizador construye, realmente, su autonomía.

El sistema auto-organizador es, en sí mismo, auto-eco-organizador (puesto que su entorno participa de su organización).

Ya hemos dicho que la relación ecológica es organizadora. Cuanto más complejo es un sistema vivo más absorbe de su entorno, no solamente la energía bruta, sino la complejidad organizada: el animal se nutre de proteínas ya elaboradas en el seno de las plantas o de sus presas, pero también se nutre de informaciones, de mensajes que emanan del entorno. Es decir, que éste tiene que constituir ya un ecosistema complejo y rico. Cuanto más complejo se hace un sistema vivo, es decir, cuanto más autónomo, más se convierte, al mismo tiempo, en dependiente de su ecosistema, a través de la multiplicidad de relacio-

nes vitales que su propia complejidad debe establecer con el ecosistema [4].

De ahí el doble principio fundamental de los sistemas auto-eco-organizadores: *su independencia es proporcional a su dependencia respecto al ecosistema.* Esta expresión paradójica no hace sino expresar el hecho banal del enriquecimiento de la relación ecosistémica con el incremento de la complejidad del sistema. (Cosa que puede constatarse fácilmente cuando se considera la relación clásica individuo-medio social: la individualidad no puede desarrollarse, en su autonomía, más que a través de un gran número de dependencias técnicas, educativas y culturales.) De este principio resulta que el estudio del sistema auto-organizador debe, cosa que se tiende demasiado a olvidar, incluir el estudio de la relación sistema-ecosistema, y ello tanto más cuanto que el sistema es complejo. Estudiar los sistemas abiertos como si fueran sistemas cerrados, o los sistemas autónomos-dependientes como si sólo fueran sistemas determinados, es una verdadera degradación epistemológica.

Como ya hemos visto, la idea de auto-eco-organización supone la idea de reorganización permanente, puesto que la organización tiene que regenerarse sin cesar para compensar el incremento de entropía que genera el trabajo. Tal actividad supone una regulación, para mantener la constancia o la homeostasis del sistema, a pesar de, y a través de, la constante renovación de sus componentes (las moléculas y las células de un organismo se degradan incesantemente y se reconstituyen y los individuos de las sociedades mueren y se renuevan). Es la paradoja de una organización que mantiene sus estructuras, a pesar de, y a través de, la renovación ininterrumpida, del *turnover* de sus componentes. No existe, por tanto, un estado de equilibrio, como en los sistemas

---

[4] Tenemos aquí, por tanto, a un nivel teórico primario, el problema ecológico que ha surgido tar díamente en nuestra conciencia moderna. En términos de sociología humana, esto significa que la teoría debe, de forma primordial, establecer la relación entre lo económico, lo ecológico, la termodinámica y la organización social. He aquí uno de los fundamentos a la vez materialista (por su relación directa con la fisis, vía energía/entropía) y dialéctico (por la relación eco-auto-organizadora) que le ha faltado, especialmente, al materialismo dialéctico, no por falta de intención (puesto que ése era exactamente el propósito de Marx y, particularmente, de Engels en la *Dialéctica de la Naturaleza*), sino por el estrechamiento del marxismo de sus epígonos, bien en el humanismo cerrado o bien en el estructuralismo cerrado.

cerrados, sino estados metaestables, desequilibrios permanentes, compensados sin cesar o recuperados mediante regulaciones. La organización supone una constante reorganización. Y, aquí, la organización tiene que aparecer, a la vez, en su dinamismo regenerador y regulador, como reorganización permanente.

En el mismo sentido, vemos cómo el concepto de sistema auto-eco-re-organizador no es más que un concepto empírico que permite solamente completar un saber insuficiente. Es un concepto paradigmático, de importancia capital, que destaca y relaciona indisolublemente los caracteres sociales clave que generalmente olvida la teoría sociológica: el problema de la autonomía organizadora (autoorganización), el problema de la relación con el entorno (relación ecológica), el problema permanente de la desorganización interna (incremento de la entropía) y el problema de la reorganización interna (principio autorregenerativo).

La integración del desorden y de la desintegración en la organización social

La idea de auto-eco-organización, además, nos fuerza a romper con todo concepto que considere la vida o la sociedad como un objeto cerrado. Esta idea introduce la *existencia,* es decir, a la vez el dinamismo permanente, la inestabilidad, la fragilidad, el desorden, el riesgo y la presencia de la muerte: introduce literalmente la brecha existencial en la propia línea de flotación del concepto de sistema (vivo, social), brecha existencial invisible en la teoría sociológica y que no emergía más que en la meditación subjetiva de los filósofos. Es más, aquella idea hace aparecer el papel central, siempre escamoteado, del desorden, del conflicto y de la muerte en todas las sociedades, incluidas, y sobre todo, en las sociedades humanas.

¿Qué es el desorden en el seno de un sistema? Es una disposición o agitación al azar de sus elementos constitutivos, al menos para un observador humano. Así, en un globo de gas, las moléculas están sometidas a movimientos imprevisibles, no coordinados unos respecto a otros. La entropía, en un sistema físico, mide el grado de tal desorden. Cuanto más crece dicha entropía, más desorden existe. Si disminuye, podemos hablar de entropía negativa o negoentropía.

Von Neumann, en su esfuerzo por elaborar una teoría de los autómatas autorreproductores, había insistido en la diferencia

fundamental entre toda máquina artificial, incluso la más perfeccionada, y la máquina viviente, incluso la más elemental, como, por ejemplo, una bacteria. El autómata artificial está constituido por componentes extremadamente fiables, es decir, por piezas de una extrema precisión constituidas por materiales muy resistentes al trabajo que se les exige. Y, sin embargo, la máquina artificial resulta extremadamente poco fiable. Basta con que una pieza se degrade ligeramente para que detenga la máquina o para que genere una degradación en cadena extremadamente rápida. Por el contrario, la máquina viva está compuesta de elementos expresamente poco fiables. Las moléculas de una célula y las células de un organismo se degradan al 99 por 100 en un año, por ejemplo, en el cuerpo humano. Y, sin embargo, la máquina viviente es extremadamente fiable. Ya hemos visto por qué: porque renueva sus moléculas y sus células. Podemos plantear este problema en términos de desorden. La máquina artificial no puede tolerar el desorden que implican la degradación o el desgaste de sus componentes. En el caso de una máquina informática, la información está sometida al «ruido», empezando por el ruido térmico, y de forma más general, a todas las perturbaciones aleatorias que, apareciendo en el curso de la transmisión de la información, alteran el mensaje y provocan errores. Así, la máquina artificial no puede tolerar el ruido o el error, ambos causantes y efectos del desorden. En cambio, la máquina viviente tolera, hasta un cierto umbral, el desorden, el ruido y el error. Así, por ejemplo, según Lwoff, en el cuerpo humano se están produciendo sin cesar proliferaciones celulares desordenadas, de naturaleza cancerosa. Éste las tolera, hasta un cierto umbral, tras el cual se desencadena la acción del dispositivo inmunológico que las reprime. Cuanto más complejo es un sistema viviente, más tolera el desorden, no solamente en su medio interior, sino también en sus comportamientos. Vayamos más lejos: no se trata solamente de una tolerancia. Tal como hemos dicho ya, tal sistema produce desorden al consumir energía, realizando su trabajo y sus transformaciones. Mejor todavía, este desorden inherente a todo trabajo (que hace crecer la entropía del sistema) es requerido por la propia organización del sistema abierto, y mantiene ese sistema, puesto que está ligado a la renovación de sus componentes y puesto que esa renovación es un rejuvenecimiento permanente. Ésa es la razón por la cual, precisamente, se va anulando sin cesar el incremento de la entropía. Además, este desorden está ligado a la flexibilidad del sistema. Éste puede absorber los desórdenes internos (enfermedades),

sufrir las perturbaciones externas (agresiones) y conseguir limitar, o sea, anular, los daños. Mejor todavía, esta aptitud le refuerza contra nuevos daños. Por último, el sistema puede reorganizarse bajo el efecto de un desorden desorganizador, de un modo más complejo aún.

Así, la organización del sistema auto-eco-re-organizador supone, en profundidad, y de manera multiforme, la intervención del desorden. El desorden es un ingrediente necesario para tal sistema, es decir, de todo sistema viviente y, *a fortiori,* social. Se puede considerar a una tal organización como la conjunción de principios:

— *order from order* (las «leyes» físico-químicas a las cuales los sistemas están sometidos);

— *order from desorder* (el orden estadístico global resultante de estados o elementos individuales desordenados;

— *desorder from order* (el incremento de la entropía según el segundo principio de la termodinámica);

— *order from noise* (Von Foerster) (la captación de desórdenes o de perturbaciones aleatorias en beneficio de la organización del sistema). Por nuestra parte, preferimos hablar de *organization from noise* que de *order from noise.*

Este último principio necesita de todos los demás para permitir la auto-eco-re-organización. A partir de aquí, el desorden puede considerarse como participante en la organización. Pero, evidentemente, hace falta que haya estructuras de orden (físico-químicas) y un dispositivo autónomo (de autoorganización). Dicho de otro modo, el desorden supone un dispositivo autogenerativo. Recíprocamente, el dispositivo autogenerativo supone el desorden. Desorden y generatividad son las dos caras del mismo fenómeno. La vida, toda vida, incluida la vida social, necesita de aquello que causa su muerte para regenerarse, pero, tarde o temprano, sucumbirá. Heráclito había expresado, hace veinticinco siglos, de la forma más compacta que pueda concebirse, la máxima maestra: «Vivir de muerte, morir de vida.»

Podemos, por tanto, no solamente integrar los desórdenes como una parte tolerable o inevitable de la organización social, sino también considerar el desorden como participante íntimo en el ser de la sociedad. La sociedad, y singularmente las sociedades humanas más complejas, en sus procesos permanentes de desorganización/reorganización, integran, domestican, «recuperan», socializan, en una palabra, el desorden.

Naturalmente, tenemos que hablar de desorden, no en sí mis-

mo, sino con respecto a un sistema dado. Aquello que significa crecimiento del orden, en un sistema dado (el desarrollo de una sociedad de termitas) puede ser la fuente de desórdenes en otra (la degradación del hábitat humano provocado por esas termitas). Dicho esto, no podemos dejar de sorprendernos por la amplitud, la multiplicidad y la multidimensionalidad de los desórdenes que funcionan en una sociedad. Observemos:

— Las pertubaciones que vienen del entorno; perturbaciones naturales (sequía, hambruna, inundación, epidemia, etc.); perturbaciones no naturales (conflictos, guerras con las sociedades vecinas, etc.); estas perturbaciones pueden ser nefastas o/y estimuladoras. De hecho, son perturbaciones ecológicas que han favorecido la hominización (la regresión de las selvas tropicales que forzaron a los primates a llevar un tipo de vida nuevo en la sabana, la cual condujo al desarrollo de la caza, de los utensilios, etc.); es la incertidumbre ecológica la que lleva a las sociedades sedentarias a establecer reservas, o a ampliar sus áreas de recursos, propiciando así el desarrollo económico; son los conflictos los que han facilitado el desarrollo de la tecnología; son las derrotas, como la de Francia en 1870, o la de Alemania en 1918, las que han facilitado nuevos desarrollos socioeconómicos; etc.

— La degradación ininterrumpida de los artefactos (casas, utensilios, máquinas, etc.) que requieren su renovación, a través de la cual se filtra, de vez en cuando, una innovación que implica un progreso técnico.

— Los antagonismos y conflictos entre individuos, grupos y clases en una sociedad, que no solamente actualizan los antagonismos internos propios de todo sistema, sino que, a la vez, mantienen su vitalidad, mantienen sus capacidades evolutivas, animan capacidades revolucionarias y/o regresivas, le amenazan con la ruptura (secesión, guerra civil, etc.), cosas de sobra conocidas.

— Lo que es mucho menos reconocido y que, sin embargo, constituye uno de los fundamentos organizativos de las sociedades: la muerte de los individuos, que, en las sociedades humanas, perturba más y más gravemente a los familiares y a personas próximas y que, cuando estos individuos están a la cabeza de la jerarquía de la sociedad, pueden provocar perturbaciones políticas y sociales. Ya he demostrado en otro lugar cómo la muerte, en las sociedades del *Homo sapiens,* significaba un trauma social que se compensaba, se reabsorbía, se exorcizaba y se catarsizaba mediante ritos funerarios y mediante los mitos de supervivencia (incluida la supervivencia en las memorias de los supervivientes

o en la memoria colectiva, cuando se trataba de grandes hombres). Pero lo que yo no había visto es hasta qué punto la muerte no solamente es inseparable de la renovación/rejuvenecimiento social, sino que además, en las sociedades humanas, es inseparable de la reproducción cultural, ya que, destruyéndose la cultura con cada muerte del individuo, esa cultura tiene que transmitirse, reproducirse en los individuos nuevos a través del aprendizaje, la educación y la socialización.

Se puede comprender mejor, aquí, el papel clave del individuo en la sociedad, puesto que porta en su seno, al nacer y al morir, a la vez, la perturbación y la integración, el principio de orden y el principio de desorden. Es, en sí mismo, complejidad, es decir, orden y desorden juntos, mezclados de forma dialéctica. La diversidad de los caracteres (genéticos y psicológicos), de las aptitudes, de los comportamientos (agresivos o pacíficos, egoístas o solidarios, aventureros o timoratos, soñadores o activistas) implican la diversidad, la complejidad, la negoentropía del sistema social.

Así, vemos aquello que la teoría sociológica tiene que afrontar de cara y que, sin embargo, esquivaba porque estaba prisionera de un determinismo trivial. Ella excluía el desorden en su búsqueda desesperada de las leyes sociales «en sí», siendo así que las leyes sociales son leyes de interacción, tanto en la investigación de la estructura invariante virgen de todo riesgo, como en una atención abocada exclusivamente a las regularidades estadísticas que absorbían toda variedad y toda complejidad a base de considerar medias y porcentajes. De hecho, hay que hacer intervenir el desorden en la *black box,* hay que hacer intervenir el desorden en la estructura y hay que reconocer el desorden multiforme en la organización social, y no descartar los riesgos como contingencias, ni los sucesos y perturbaciones como crónicas, ni el ruido y el furor como temas de poetas.

Y esto se hace cada vez más importante para las sociedades históricas inestables, frágiles, imperios gigantescos que se desvanecen a veces en una generación, naciones nacientes, destruidas, engullidas, transformaciones increíbles en la estructura de los sistemas que perduran. Esto se convierte en fundamental para las sociedades contemporáneas, que llevan en su seno un grado inducido de desórdenes en el desarrollo mismo de su complejidad y que, por ello mismo, están a la vez en evolución y en crisis permanente.

Tenemos aquí un punto de vista que, lejos de oponer radicalmente estructura e historia, es decir, evolución, como en el para-

digma estructuralista, las une, por el contrario, íntimamente. Es, sin embargo, Lévi-Strauss quien, distinguiendo entre sociedades calientes y sociedades frías, había lanzado, en la ciencia social, la idea termodinámica clave. En efecto, el calor no es más que la extrema agitación molecular en un cuerpo físico, es decir, el crecimiento del desorden. Pero, cuando un cuerpo físico no vivo (no auto-eco-re-organizador) crece en desorden, es decir, en entropía, implica irrevocablemente la desorganización y la desintegración del sistema, suscita, en un cuerpo viviente y/o social, la acción de los principios de reorganización y, más allá de un cierto umbral, una nueva reorganización o metarreorganización. Las sociedades modernas son aquellas que no solamente pueden «engullir» grandes desórdenes, sino que pueden, también, evolucionar a partir de los desórdenes. ¿Qué es, por tanto, la evolución social? No es más que la integración en el sistema de un elemento nuevo que, por ello mismo, es un desorden, puesto que perturba su autoperpetuación invariante. Por consiguiente, cuanto más «caliente» está la sociedad, más contiene a la vez desórdenes y libertades, más tolera la aparición y constitución de microdesviaciones (individuales o de grupos). Estas desviaciones podrían transformarse en tendencias a favor de los antagonismos y de los conflictos sociales, los cuales, de esta manera, se convierten, efectivamente, en vectores y motores de cambio. Estos antagonismos podrían, a partir de ahí, favorecer fenómenos, locales, sectoriales o globales, de crisis. La crisis es, no solamente una reducción de la predictibilidad y del determinismo en el seno de un sistema social, y, por consiguiente, un incremento de los desórdenes y de los riesgos, sino que se traduce también, por ello mismo, en bloqueos de los dispositivos reguladores y homeostáticos (*feed-back* negativa) y en la actualización de capacidades hasta entonces inhibidas, reprimidas o soterradas que pueden desarrollarse muy rápdiamente (*feed-back* positivas) de forma casi exponencial, es decir, desarrollar nuevas tendencias. Éstas llevan en su seno, potencialmente, cismogénesis y/o morfogénesis, desarrollándose los nuevos fenómenos organizadores al mismo tiempo que se realizan las desorganizaciones en el sistema. Si la salida de la crisis no consiste en el retorno al *statu quo,* traerá con sigo bien la dislocación del sistema o bien reorganizaciones regresivas (restablecimiento de la organización del sistema sobre bases menos complejas) o bien reorganizaciones «progresivas» que integren nuevas complejidades, o sea, incluso suscitando el desarrollo de un metasistema, es decir, de una nueva forma o una nueva estructura de sociedad.

Así, tal como hemos visto, la teoría de la sociedad moderna debe integrar a la vez la más alta complejidad humana, especialmente el papel del individuo, del pequeño grupo, de la marginalidad, de la desviación, de la innovación, de la creación, e integrar la termodinámica física y los principios fundamentales, por sí mismo complejos, de la auto-eco-re-organización, es decir, de la vida.

Falta, a partir de aquí, considerar aquello que, para facilitar la exposición, y a riesgo de simplificar, habíamos dejado para más adelante: el principio de la *generatividad social* que absorbe, engulle y transforma el desorden haciéndole participar en el orden social o en la organización.

3. LA GENERATIVIDAD ORGANIZADORA

Lo que hay de destacable, tanto en el ser vivo como en el ser social, es que, a pesar de las perturbaciones externas, al menos hasta ciertos umbrales, cada vez más flexibles y fluctuantes con el crecimiento de la complejidad, y que, a pesar y a través de los desórdenes internos, la organización se mantiene invariante.

Se ha podido atribuir esta invarianza a un determinismo cuasi físico, el de las «leyes» de la sociedad, que serían tan generales, mecánicas y universales como las leyes de la naturaleza física.

Hoy se tiende, más bien, a atribuir a un determinismo más limitado y más global, correspondiente a tal o cual sociedad, y que provendría de su estructura, identificada precisamente por sus reglas de invarianza.

Ciertamente, se pueden encontrar determinismos generales que valgan para todos los seres vivos y para todas las sociedades y se les puede llamar «leyes»; se puede, también, llamar leyes a los determinismos que solamente valgan para un tipo de sociedad. Se puede, de forma menos laxa, hablar de estructuras sociales, generales o particulares. Pero ni la idea de ley ni la idea de estructura dan cuenta, por sí mismas, de la originalidad misma de la organización biológica o de la organización social. Digamos globalmente que ni la idea de ley ni la idea de estructura bastan para dar cuenta de la idea de organización, es decir, de sistema, y, sobre todo, de un sistema que comporte, necesariamente, desorden y organización, que es, esencialmente, una reorganización. Ni la idea de ley ni la idea de estructura resultan adecuadas para dar cuenta de la generatividad biológica o social (regeneración, auto-

rreproducción, evolución complejizante). Ni la idea de ley ni la idea de estructura resultan competentes para dar cuenta de la originalidad física de tales organizaciones.

En efecto, no solamente la organización (sistema), sino la estructura misma del ser vivo o del ser social son estructuras/organización improbables con respecto a la probabilidad física. Aquello que es probable, cuando se considera el estado molecular de un organismo vivo, es aquello que llega a su muerte, es decir, su descomposición y su dispersión, las cuales destruyen a este organismo y reparten sus elementos de forma no ya coordinada y controlada, sino según los determinismos y los azares del entorno. La originalidad de la estructura/organización viviente y social está, por tanto, al mismo tiempo en su complejidad, en su heterogeneidad, en su negoentropía y en su singularidad (individual y/o específica). De aquí en adelante, el problema clave sea el de la organización generativa que conserva, mantiene, renueva y reproduce la originalidad, la complejidad, la heterogeneidad, la singularidad y la negoentropía de tales sistemas. *Es necesario, por tanto, considerar que es la generatividad, es decir, aquello que garantiza o determina la conservación, la transmisión, la producción y la reproducción de una estructura y de la organización complejas, improbables físicamente, lo que mantiene, conserva, o incrementa esta complejidad.*

Aquí debe intervenir un concepto capaz de articularse sobre diferentes caracteres. Ahora bien, de vez en cuando, en materia biológica, el concepto de información desempeña parcialmente ese papel. En efecto, se ha podido aplicar a los genes, y más generalmente, a la organización celular, la teoría de la comunicación de Shannon. El patrimonio hereditario, inscrito en el ADN, ha podido ser asimilado a un mensaje que desempeñaría el papel de un cuasiprograma, tanto para la reproducción del ser vivo como para su conservación y perpetuación, en el que regula y controla los intercambios matabólicos. A pesar de que este concepto de información plantea enormes problemas teóricos, y a menudo se trata como un concepto cerrado, como una palabra-comodín y una respuesta a todo interrogante, puede resultar clarificador si se le relativiza.

En el marco de la teoría de Shannon, la información es la medida de la originalidad, es decir, de la improbabilidad de un mensaje para un receptor o un observador. Ahora bien, como ya sabemos, esta teoría puede aplicarse cibernéticamente a las máquinas artificiales. La información constituye ya un programa

con fuerza constrictiva sobre las operaciones de la máquina. El concepto de información, en este marco organizativo, adquiere un carácter nuevo; es aquello que liga y controla la energía. Ella conserva un carácter de improbabilidad, pero desde un ángulo distinto. Es evidente que la máquina no hará por sí sola, sin un programa, el trabajo que se le exige. La información dicta operaciones improbables físicamente que se convierten, desde ese momento, en necesarias. Ella constituye el capital de improbabilidad, constituyendo, además, el capital organizativo.

En el marco de la organización biológica, lo que se llama información genética puede asimilarse a un mensaje, puede asimilarse a un programa que garantizara el mantenimiento de la originalidad, de la improbabilidad y de la complejidad viviente, pero este mensaje se autorreproduce por sí mismo y se dirige a los elementos que él mismo fabrica; este programa necesita los elementos que él mismo fabrica para existir. Más importante resulta aquí el concepto de memoria. El patrimonio genético puede y debe ser considerado como una memoria que conserva, bajo la forma de inscripciones o marcas, la posibilidad de reproducir los procesos improbables y originales que constituyen la organización viviente del genitor, del genitor del genitor y, recursivamente, hasta el origen del linaje, es decir, de la vida. Capaz de reproducir este proceso, la memoria es, por tanto, capaz de reproducir la organización viviente. Es una memoria regenerativa, como toda memoria (del mismo modo que nuestro cerebro regenera, bajo la forma de imagen, una percepción vivida), pero regenerativa, no tanto bajo la forma de imagen ideal, como de imagen material, de análogo, de copia concreta, en pocas palabras, de un individuo vivo. La información biológica corresponde, por tanto, a un fenómeno de memoria organizativa capaz de mantener la complejidad, la originalidad, la improbabilidad del sistema viviente. Esta memoria no puede actuar más que en función del conjunto del sistema viviente, es decir, del conjunto ADN-proteínas, y el conjunto no puede existir más que en función de la información genética (ADN). Se puede, por tanto, disociar el dispositivo genético del dispositivo fenoménico, mientras que, en las máquinas artificiales, la información viene del exterior y el hombre desempeña el papel de *deus ex machina.* Se trata, por tanto, de un sistema autoorganizador que, ciertamente, tiene necesidad del exterior (ecosistema, ecoorganización), pero que mantiene en su interior la originalidad de su principio generativo.

Es en este contexto donde adquiere sentido la equivalencia

planteada por Brillouin entre información y entropía negativa (o negoentropía). En efecto, se puede afirmar que el sistema viviente o social es negoentrópico, es decir, que consigue, aunque no sea más que una vez, reducir, evitar, superar o «negar» el incremento de entropía en el interior del sistema. Y se puede afirmar que esta negoentropía está ligada a un dispositivo generativo recursivo interno al sistema autoorganizador, dispositivo que puede considerarse como una memoria, un repertorio, una «genoteca», tal como lo expresa pertinentemente Boris Ryback, que, cuando el conjunto del sistema está en acción, pone en juego los cuasimensajes de forma cuasiprogramática.

Puede verse, inmediatamente, que, aunque todavía extremadamente oscuro, el concepto de información así entendido se inscribe en la realidad física, *vía* la termodinámica, al mismo tiempo que caracteriza el paso organizativo hacia adelante que constituye el sistema viviente auto-re-organizador. Puede verse, también, si se considera el problema sociológico, que este concepto puede aplicarse fácilmente a la naturaleza neurocerebral de la sociedad, así como a todo aquello que, en la sociedad humana, es cultura. Primeramente, porque se trata de un concepto que nace precisamente del universo de las comunicaciones interhumanas. Después, y sobre todo, puesto que se pueden considerar como información los saberes, el comportamiento, las normas, las prescripciones y las prohibiciones que constituyen la cultura de las sociedades humanas. En efecto, esta cultura es una memoria, transmitida de generación en generación, en la que se encuentran conservadas y reproducibles todas las conquistas (lengua, técnicas, reglas de organización social) que mantienen la complejidad y la originalidad de la sociedad humana. *Es, precisamente, debido a que ella constituye el conservatorio de la información social por lo que la cultura puede considerarse como la genoteca de la sociedad humana.*

Una sociedad puede concebirse como un sistema global en el que se relacionan de forma indisoluble, su dispositivo generativo y su funcionamiento fenoménico. La autoorganización es una totalidad en la que el principio generativo no es generativo más que porque existe un principio fenoménico que la activa, el cual es activado, a su vez, por el principio generativo. Este sistema se genera y se fenomenaliza en el mismo movimiento. Así, el concepto clave de autoorganización supone, al mismo tiempo que eco-re-organización, los conceptos de negoentropía y de información, que, a su vez, se intersuponen. Este hecho, tal como había-

mos anunciado, es mucho más complejo que las solas ideas de sistema social, de «leyes» sociológicas, de determinismo social y de estructura social, sin descartar, por supuesto, al contrario, la integración de esas ideas, pero dentro de un marco a la vez necesario y más rico. Asimismo, auto-eco-re-organización, negoentropía e información implican, no solamente la existencia, sino la integración de los principios físico-químicos (estructuras atómicas, moleculares, segundo principio de la termodinámica), siempre permitiendo destacar la originalidad, la improbabilidad (estadística) y la complejidad propia de los sistemas sociales. Éstas permiten, sobre todo, ligar el desorden y la invarianza en el seno de estos sistemas, y permiten mejor captar los límites del desorden (que, al mismo tiempo que mantiene la vitalidad del sistema, amenaza con destruirlo) y los límites de la invarianza. Puesto que, si las especias y las sociedades —al menos las animales, e incluso las humanas arcaicas— están dotadas de una invarianza destacable, a través de la reproducción de los individuos que las constituyen, están tanto unas como las otras, sujetas a modificaciones evolutivas. Ahora bien, tal como hemos visto, la evolución no es más que la integración del desorden, con respecto al sistema previo, en el sistema nuevo. Si examinamos el problema desde el punto de vista del concepto de información, se plantea en términos convergentes. ¿Qué es lo que enriquece la información genética? Es la introducción, bajo el efecto de «ruido» perturbador, con respecto al «mensaje» genético previo, de un «error» en el nuevo «mensaje»; pero este «error», integrado en el nuevo mensaje provoca una desorganización/reorganización que constituye una «verdad», es decir, una componente organizativa.

DE LAS SOCIEDADES DE LA NATURALEZA A LA NATURALEZA DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

1. REDEFINICIÓN DEL FENÓMENO SOCIAL

BIOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA SIN FRONTERA

A la luz de las observaciones etnológicas que se han venido multiplicando desde hace quince años, tenemos hoy que considerar los agrupamientos animales, no como simples agregados (manadas, hordas, jaurías), sino como asociaciones complejas de carácter organizativo, es decir, como sociedades. Tenemos que considerar que estas sociedades son, no excepcionales, sino muy ampliamente difundidas entre los insectos, los peces, los pájaros y los mamíferos. Por tanto, el fenómeno social no es estrictamente humano.

Es evidente también que la sociedad humana no ha sido creada *ex nihilo*. Tenemos que considerar que, igual que el hombre desciende de un ancestro primático, la sociedad humana desciende de una sociedad primática de la que se pueden reconocer los principios organizativos. Todo esto no tiene, por otro lado, nada de revolucionante. Se trata de una consecuencia lógica del principio darwiniano de evolución, que hasta el presente habíamos constreñido extrañamente a la anatomía del hombre, y que es válido, de bien seguro, tal como nos lo indica la primatología, *también* para el comportamiento y para la sociedad.

El problema es el del alcance de una tal proposición. Podemos pensar que es muy débil, cuasiinsignificante, dadas las enormes diferencias entre las sociedades humanas y las sociedades animales, incluso las de los primates. Podemos también, como vamos a hacer aquí, pensar que es de una importancia paradigmática, en tanto que nos fuerza a inscribir a la sociología generalizada (no limitada al hombre) y en una sociología evolutiva (relacionando

la sociedad humana con la familia social homínida, con el orden social primático). El concepto de sociología general cambia de sentido. Ya no se trata de ideas generales acerca de la sociedad humana, sino de un marco general en el que se inscribe todo fenómeno social, animal y humano. Pero no se trata tampoco de reducir la sociología humana a esta sociología general. Por el contrario, vamos a intentar destacar verdaderamente la originalidad y la unicidad de la antropo-sociología. Es precisamente a partir del origen desde donde se podrá reconocer una tal originalidad. Al mismo tiempo, podremos desvelar los principios organizativos fundamentales tanto físicos como biológicos y cerebrales de la sociedad humana. Las teorías sociológicas, todavía hoy, adolecen de *fundamento* en tanto que conciben las estructuras sociales sin infraestructuras biofísicas. Incluso aquellas que se pretenden materialistas y dialécticas no van hasta el fondo físico de su materialismo, hasta el fondo natural de su dialéctica, a pesar de la intención, repetidamente formulada por Marx y Engels.

Pero, para poder articular el fenómeno sociológico sobre los fenómenos biofísicos, es necesario quebrar el paradigma que concibe los conceptos de vida y de sociedad como conceptos cerrados, es decir, distintos y autosuficientes. Ahora bien, tal transformación conceptual está en marcha dentro de la biología moderna. El organismo deja de ser el concepto clave que encierra la idea de vida. Ésta aparece cada vez más como una organización original y compleja de fenómenos químicos y termodinámicos en sistemas autoorganizados (que disponen de un aparato generativo propio, localizado en los genes) y, al mismo tiempo, ecoorganizado (consumiendo energía y, mejor aún, tal como hace toda vida animal, consumiendo complejidad organizada, en un entorno también vivo o ecosistema). Ya la cibernética, la teoría de sistemas y la teoría de autómatas se aplican y cubren a numerosos aspectos del funcionamiento de los seres vivientes. Lo que queda por elaborar es una teoría, todavía embrionaria, de la vida concebida como auto-eco-re-organización [1].

Pero, vemos ya que el paradigma organizativo de la vida enlaza, de alguna manera, con el concepto de sociedad. En efecto, para comprender ciertos aspectos destacados de la organización viva, ha sido necesario utilizar conceptos extraídos de la experiencia de las sociedades humanas: comunicaciones, información,

[1] Es lo que hemos intentado en *La Méthode. 2. La Vie de la Vie.*

código, mensaje, programa, inhibición, represión. A la vez que la química y la termodinámica acometían por «debajo» el concepto de vida, la complejidad comunicativa y organizativa (el concepto de programa) se infiltraba por «arriba» en la célula, incluso la más elemental, presentando ésta, de repente, sorprendentes analogías con una fábrica automática, es decir, aquello que caracteriza a las sociedades técnicamente más evolucionadas. Pero, más aún que una superfábrica, el ser celular puede considerarse como una sociedad de moléculas, en tanto que constituye una asociación organizada compleja de individualidades al mismo tiempo semejantes y diferenciadas (moléculas), que participan en una unidad sistémica común, que aseguran su protección por autodefensa (inmunología), que actúan para su perpetuación o para su desarrollo mediante un proceso de producción y de intercambios (metabolismo), que animan su funcionamiento mediante intercomunicaciones incesantes entre individuos y mediante un aparato organizador, que transmite la información según un cuasilenguaje, que especializa a los individuos según principios de división del trabajo, y que realiza un control, una estimulación y una inhibición a partir de una dualidad organizativa entre el aparato generativo y el dispositivo fenoménico. Al igual que en una sociedad, los individuos —moléculas en este caso— se ven sometidos a la degración, es decir, a la senilidad y a la muerte, y se renuevan sin cesar mediante la producción de nuevos individuos.

Ya desde hace mucho tiempo, se habían reconocido las analogías entre el organismo y la sociedad, concibiendo la sociedad como un análogo del organismo; las teorías organicistas de Spencer y Worms se habían, incluso, esforzado en reducir la organización de la sociedad humana a la del organismo. Aquí se trata de una verdadera inversión de la analogía. Es la célula y, por extensión, el organismo los que pueden considerarse como formas biológicas (neuroproteicas) de sociedad. Naturalmente, esta inversión de la analogía continúa siendo también grosera y trivial. Llevarla más allá implicaría nuevas confusiones simplificadoras. Pero, antes de desechar la doble analogía como un despojo, escuchemos su mensaje: si los conceptos de vida y de sociedad pueden entrar, de esta forma, en resonancia, es que tanto una como otra sugieren un arquetipo organizativo que las funde una con otra. Igualmente que el espectro del organismo aparece en el concepto de sistema social, el espectro de la sociedad aparece en el concepto de sistema vivo. El concepto de vida necesita recurrir a conceptos organizativo-asociativos de carácter cuasisociológico o cercano a lo arquesociológico.

Es lo mismo que decir que el concepto de sociedad se esboza en el corazón mismo del concepto de vida. De repente, se nos aparece la «verdad» del antiguo organicismo social. Del mismo modo que se necesita algo cuasisocial en lo que es la vida, se necesita algo cuasivital en lo que es la sociedad. Naturalmente, sería tan erróneo realizar una reducción imperialista de lo biológico en lo sociológico como realizar una reducción sociológica en lo biológico. Lo importante es que vida y sociedad son conceptos con fronteras fluidas, una respecto a la otra, superponiéndose parcialmente. Pero, si ello es cierto, es por que tanto una como otra tienen un fundamento *organizativo* común. Repudiar el organicismo significa, de entrada, no ya disociar radicalmente los dos conceptos, sino buscar su nexo en un mismo organizacionismo. Tal fundamento organizativo permitiría comprender simultáneamente:

— la ausencia de fronteras precisas y la intercontaminación entre los dos conceptos.

— la fusión de los dos conceptos en su estado naciente.

— el hecho de que no hay, en todo caso, ni identidad, ni coincidencia, ni simetría entre uno y otro concepto.

SOCIEDAD → INDIVIDUALIDAD → SEXUALIDAD

Lo que importa ahora, por tanto, es definir la sociedad en su originalidad, no como un concepto cerrado, sino como concepto inmerso y emergente.

Hay numerosos ejemplos de agrupamientos unicelulares de los que no sabríamos si hay que hablar de preorganismos o de colonias presociales. Pero es que el concepto de sociedad supone interrelaciones múltiples, variadas y complejas de naturaleza organizativa entre individuos, del mismo modo que el concepto de organismo supone interrelaciones múltiples, variadas y complejas entre células. En todo caso, los organismos asociados entre sí no establecen necesariamente relaciones sociales. Pueden vivir en colonias o agregados. ¿Cuándo, por tanto, emerge la sociedad en tanto que tal? La sociedad se destaca más y más netamente en tanto que organización compleja, cuando comprende a individuos ya, por sí mismos, intensamente evolucionados, es decir, que pertenecen a especies en las que existe la reproducción sexual y no simplemente la autorréplica, y en las que los individuos están dotados de una autonomía relativa de comportamiento, caracteri-

zada por la existencia de un sistema neurocerebral. Ahora bien, es solamente en este caso cuando pueden manifestarse interacciones complejas de naturaleza social.

De repente, aparecen simultáneamente, como dos trazos fundamentalmente indispensables para la existencia de toda sociedad animal, por una parte el individuo desarrollado y de otra el sistema nervioso desarrollado. Estos dos trazos se remiten uno a otro puesto que el desarrollo del individuo supone el desarrollo neurocerebral y el desarrollo neurocerebral supone o requiere el desarrollo de la individualidad.

Es muy interesante que el concepto de sociedad requiera también necesariamente el de individuo. En efecto, cuanto más desarrollado esté el individuo más se manifiestan, no solamente las diferencias y las diversidades entre individuos, sino también los comportamientos semialeatorios y, de alguna manera, una tendencia al desorden. Ahora bien, vemos, y ello no sólo ocurre con los mamíferos y con los primates sino también, como lo muestra admirablemente Chauvin, para las hormigas o las termitas, que los comportamientos desordenados y las interacciones múltiples y no estrictamente determinadas entre individuos, van parejos con la complejidad de la organización social. Hay que ponderar todo el alcance de este enfoque de la definición social del individuo. Hoy aparece claramente que aquello que diferencia la sociedad del organismo no es la comunicación, ni la información, ni la división del trabajo, ni la especialización, ni la jerarquía. Todos estos trazos aparentemente sociales existen en los organismos. Tampoco se trata de la ausencia aquí o de la presencia allá de un «código genético». Éste está presente en cada célula de un organismo, igual que en cada individuo de una sociedad. Tampoco se trata de la individualidad en sí misma: la célula está dotada de una relativa autonomía. Ésta está en el gran desarrollo del individuo social, en su ser (dispone de un sistema neurocerebral) y en su comportamiento (está dotado de una gran autonomía, de una movilidad de acción, de capacidades numerosas y abiertas y no estrictamente especificadas por las interacciones con los demás individuos, es decir, el comportamiento no viene estrictamente determinado y tiene aspectos aleatorios); puede, incluso, estar dotado de una singularidad genética con respecto a los demás individuos, como ocurre con los mamíferos. *La sociedad se basa, efectivamente, en la individualidad.*

Este trazo está, como ya hemos dicho, ligado al desarrollo neurocerebral. Este carácter debe, asimismo, considerarse como

esencial. ¿Qué es la sociedad sino un sistema combinatorio salido de la multiconexión entre los cerebros de los individuos que la componen? La naturaleza de la sociedad es de carácter neurocerebral. Es un supersistema nervioso colectivo[2]. Y ello, además, ilumina el carácter organizativo de la sociedad. El sistema nervioso y el cerebro deben concebirse, no tanto como órganos, sino como los aparatos organizadores de los comportamientos. Es en este sentido en el que el cerebro es el eje del nexo social.

Es también el eje entre la genética y la sociología. Por una parte, no se puede disociar la organización social de la reproducción sexual, no solamente porque la reproducción biológica es la condición de la perpetuación social, sino también porque, a partir de ella, se centra uno de los nexos sociales más potentes, la relación macho/hembra, el cuidado aportado a los huevos, a las larvas, a los niños. Por otra parte, los animales sociales poseen de forma innata, genéticamente inscrita, los esquemas de comportamiento social (comunicación de informaciones, ritos de sumisión o de apaciguamiento, señales de alerta o de amenaza, etc.). En la mayoría de las sociedades animales, por tanto, el capital genético de los individuos constituye uno de los principios generativos de la relación social. Pero, como veremos más adelante, el desarrollo de la complejidad social desarrollará un episistema generativo, constituido por las prácticas transmitidas de padres a hijos, y este episistema, en el hombre, se convertirá en un capital generativo propio de la sociedad: la cultura. Una vez más, vemos el nexo entre, por una parte, el desarrollo cerebral, que permite el aprendizaje, y, por otra, la complejidad social.

Así, para concebir la sociedad animal, es necesario incluir, a la vez, al individuo, el sistema neurocerebral y los genes. En el extremo del comportamiento individual, domina un principio de orden riguroso. Entre los dos, el cerebro es el eje organizativo en el que se mezclan el desorden y el orden.

La cuestión de saber si la sociedad es biológica o si la vida es social pierde su importancia desde el momento en que se abren, se relacionan, se enriquecen, se profundizan y se complican los conceptos de vida y de sociedad.

El concepto de vida ya ha podido articularse sobre las fisis

---

[2] Así, muy justificadamente, Chauvin puede considerar el hormiguero como una especie de enorme cerebro colectivo respecto al cual las hormigas serían como neuronas, un cerebro dotado de miríadas de cuerpos y de patas.

(especialmente la química y la termodinámica) y sobre el fenómeno social (etnología, sociología animal). Pero sólo concibiendo el fenómeno vivo como sistema auto-eco-re-organizador puede inscribirse verdaderamente la vida en el conjunto de los sistemas (u organizaciones, para nosotros ambos términos son equivalentes) del universo físico, y, al mismo tiempo, concebir la lógica organizativa como el ser vivo y el ser social. Es integrar, de una sola vez, en la misma concepción aquello que en la sociedad es neurocerebral (y en la sociedad humana, cultural, psíquico, cognoscitivo, simbólico, espiritual), aquello que está vivo (¿no está constituida la sociedad por seres vivos; carece ello de implicaciones o consecuencias?), aquello que es psíquico (no solamente «material», en el sentido vago del término, sino energético y termodinámico).

2. SOCIEDADES ANIMALES Y SOCIEDADES HUMANAS

Las sociedades animales

Tratemos ahora de enlazar lo que hemos dicho en la primera parte sobre el fenómeno social, es decir, que supone individuos neurocerebralmente evolucionados y que constituye una organización a partir de interrelaciones neurocerebrales, con lo que hemos dicho de la auto-eco-re-organización [3].

En las sociedades animales, la primera fuente del orden organizativo está en el dispositivo genético, es decir, la memoria/patrimonio hereditario contenido en cada individuo, al cual hay que considerar como una genoteca, reserva de invarianza y fuente potencial de negoentropía. Es a partir de esta genoteca de donde se realiza la reproducción de los individuos y, por tanto, evidentemente, la producción de los sistemas neurocerebrales (especialmente en el terreno de los signos y de los ritos de la comunicación interindividual y de la relación sexual) y de las estructuras heurísticas o «competencias» que permiten la elaboración de estrategias de comportamiento. Dicho de otro modo, las reservas y fuentes generativas de orden social son, en primer lugar, genéticas e innatas.

Otra fuente de orden y de negoentropía potencial se encuentra

[3] «Un sistema autoorganizador», *supra,* pp. 91-112.

en el ecosistema, que puede considerarse, según la acertada expresión de Ryback, como una «genoteca». En efecto, las constricciones del ecosistema aportan, desde el exterior, marcos deterministas en los cuales se inscribe la sociedad y que se convierten, por ello mismo, en sus propios marcos (alternancia del día y de la noche, las estaciones, nicho ecológico, territorio, recursos naturales/energéticos). Además, la sociedad se nutre de entropía negativa, es decir, de complejidad organizada, que ella toma del ecosistema: su aliento vegetal o animal que le proporciona materia ya biológicamente organizada, sucesos más o menos probables que actúan como señales o signos y que le proporcionan información.

Al mismo tiempo, la genoteca y, sobre todo, la ecoteca proporcionan, sobre todo la segunda, el desorden, ingrediente necesario para la complejidad organizada.

La genoteca, en las sociedades en las que la reproducción no se concentra en una única unión reproductora (como en las sociedades de insectos en las que la reina fecundada por un macho único es la única reproductora), sino que, por el contrario, se libra a encuentros múltiples entre machos y hembras, produce individuos genéticamente diferentes. Esta genoteca es fuente de variedad, de diversidad de caracteres y de comportamientos individuales, es decir, fuente de aleatoriedad y potencialmente de desórdenes, y ello tanto más puesto que allá donde existen los mayores determinismos genéticos, las conexiones entre individuos no quedan especificadas y se libran a procesos aleatorios. En las sociedades de insectos, constituidas por individuos genéticamente semejantes, la diferencia se organiza mediante la diversificación del alimento que reciben las larvas (y que produce obreros, guerreros, reina); los fenotipos entre individuos de la misma clase o casta no son exactamente iguales y, como es fácil observar, los comportamientos, guiados por algunos principios de orden simple, son extremadamente desordenados, no estando, repitámoslo, especificadas las conexiones.

Así, cuando se considera la genoteca, se ve que esta fuente fundamental de invarianza y de orden no impide la diversificación de los fenotipos a partir de una identidad genotípica (insectos sociales) y vemos que, además, en las especies en las que la reproducción sexual se libra a la aleatoriedad de los encuentros entre machos y hembras, la genoteca comporta al mismo tiempo un principio de diversificación (la combinación de dos almacenes genéticos) en los que interviene el azar en dos niveles:

a) En el nivel de los comportamientos fenoménicos, los

nio renueva constantemente la jerarquía, es decir, la mantiene) sino también una organización social que implica, a la vez, solidaridades internas entre individuos y grupos, la solidaridad global del grupo frente a la amenaza exterior, relaciones privilegiadas madre-hijo que se van a mantener en los primates durante la vida adulta, crecer en amistad y, después, en amor, en el *Homo sapiens,* y antagonismos fundamentales. A partir de estas líneas de fuerza, la sociedad se organiza de forma espontánea y compleja sobre la base de las complementariedades/competencias/antagonismos.

Es, precisamente, esta herencia de los primates la que pasa a las sociedades humanas; esta herencia ha estado frenada, contenida y dominada en las sociedades homínidas y humanas arcaicas donde las reglas de reparto (del alimento y después de las mujeres) y de los intercambios se instituyen al mismo tiempo que se atenúan los antagonismos «salvajes» entre machos y donde el antagonismo jóvenes/adultos se encuentra dislocado desde el momento en que la clase biosocial juvenil queda seccionada en dos, los más jóvenes siguen siendo «niños» bajo la influencia de las madres y los púberes se convierten en iniciados e integrados en la clase de los adultos. Pero, desde el momento en que se han constituido las sociedades históricas, reuniendo a millares y millones de individuos, desde el momento en que se han desarrollado en las ciudades interacciones al azar entre individuos, como en un ecosistema, las compulsiones mamíferas de dominio y de agresión han roto sus frenos. La cultura, al mismo tiempo que se esfuerza por controlarlas e inhibirlas, se convierte en un instrumento para los dominadores y los explotadores que consolidan institucional y hereditariamente sus privilegios de clase o individuales. Así, contrariamente a la idea generalizada, son las grandes sociedades históricas las que han permitido las oleadas de organizaciones jerárquicas, agresivas y dominantes (y también, como respuesta, de grandes solidaridades), es decir, la avalancha de una herencia mamífera sin control y, más profundamente, la avalancha de aquello que tienen de cruel las organizaciones ecosistémicas espontáneas —masacres y destrucciones masivas— haciendo de la sociedad un inmenso campo ecosistémico librado a interrelaciones de todo género entre individuos, etnias y clases en las que los dominantes se apropian tanto del poder político como del económico y cultural. Dicho de otro modo, la sociedad moderna debe darse cuenta del tipo fundamental de organización que debe superar y dejar atrás para crear un sistema social que no se funde en la explotación y en la dominación del hombre por el

hombre. Como vemos, un aparente desvío, un viaje aparentemente sólo arqueológico por las sociedades animales y la auto-eco-organización constituye una toma de conciencia y una consideración seria acerca de los verdaderos problemas de fondo de las sociedades modernas.

Aquí podemos abordar la cuestión de conjunto: ¿qué es el sistema social? Es el resultado de las interacciones entre todo aquello que acabamos de resumir, principios generativos de orden y principios de desorden que emanan de la genoteca, del ecosistema, de los sistemas cerebrales, de los individuos, de los comportamientos variados y aleatorios, y de los fenómenos organizativos espontáneos surgidos de esos comportamientos. Es un sistema generativo/fenoménico, en el que no solamente la generatividad ordena la fenomenidad, sino en el que ésta crea también la organización a través de los desórdenes y retroactúa sobre la generatividad. La sociedad es todo aquello que forma, tal como ya hemos visto, una unidad compleja, abierta, autoproductora, reproductora de sus componentes y de sus formas, autoorganizadora, es decir, auto-eco-organizadora. No es ni el principio generativo (la genoteca) quien organiza la sociedad, ni la realidad fenoménica sola, es el conjunto del sistema el que se autoorganiza fenogenerativamente, es el todo el que está autoorganizado.

La originalidad de las sociedades humanas: cultura y genoestructuras

Es evidente que la sociedad humana desciende de una sociedad de primates avanzada y que se constituye, a lo largo de un largo período de hominización, marcado a la vez por cambios ecológicos (la implantación en la sabana), por nuevos tipos de vida (el de un cazador cazado) que desarrolla las capacidades cerebrales y la inteligencia, por una evolución genética que acentúa el bipedismo y desarrolla el cerebro, que crece hasta las dimensiones de 1.500 cm^3 en el *Homo sapiens*. Siguiendo a otros autores, hemos tratado de imaginar estos desarrollos[4]. Es evidente para nosotros que la sociedad humana no desciende solamente de una sociedad de primates sino que contiene también, o sea,

---

[4] *Le paradigme perdu: la nature humaine*, París, 1973, y Points-Essais, 1979.

desarrolla, ciertos trazos ya presentes en tal sociedad, añadiendo y combinando otros nuevos. Existe una infraorganización primática infracultural e incluso, como acabamos de ver hace poco, intracultural (la cultura se convierte en instrumento de dominación), en la sociedad humana, y esta herencia, en algunos casos, lejos de atrofiarse, se desarrolla en las sociedades históricas. Por lo demás, igual que el hombre es un supermamífero y un superprimate, en el sentido de que extiende, amplía y desarrolla ciertos trazos aparecidos entre los primates y entre los mamíferos, especialmente en el plano afectivo y de la inteligencia, igualmente la sociedad humana presenta trazos hipermamiféricos (la familia) e hiperprimáticos (clanes y clases).

Pero es todavía más evidente que la sociedad humana desarrolla una originalidad propia. Es esta originalidad la que interesa comprender. Aparentemente, es bien conocida: se trata de la existencia de la cultura; pero no basta con definir la cultura tautológicamente por oposición a la naturaleza o taxativamente como la suma o el conjunto de normas, reglas y saberes propiamente sociales. Se trata de discernir el carácter organizativo de la cultura con respecto a una organización social primática que la desarrolla y la transforma, a la vez.

La aparición de la cultura es inseparable del desarrollo del cerebro y de la individualidad, y viene precedida, en muchas de las especies animales, por fenómenos de transmisión de generación en generación, de conducta, de comportamientos adquiridos por las generaciones precedentes. Se constituye, por tanto, una pequeña reserva informativa no innata. Entre los primates, aparecen, netamente, fenómenos protoculturales, como bañar los tubérculos en agua de mar entre los macacos de Kyushu, cuya aparición, propagación y perpetuación han podido ser observadas por investigadores japoneses.

Pero es con la hominización, es decir, correlativamente con el crecimiento y la complejización del cerebro y con la complejización de la sociedad como, de forma cumulativa y acumulativa, se desarrolla una esfera, no innata, sino adquirida y transmitida a los individuos, es decir, reproduciéndose consecutivamente a la reproducción de los individuos, saberes y conductas. Adquisiciones de conocimientos sobre el entorno y sobre la naturaleza, técnicas corporales y de fabricación de artefactos, armas, útiles y abrigos se desarrollan y se incrementan. Las intercomunicaciones que se desarrollan provocan la aparición del lenguaje de doble articulación que permitirá, desde ese momento, la inscripción y la

transmisión de los conocimientos, hasta el infinito. Finalmente y sobre todo, se constituyen reglas (reparto del alimento y de las mujeres, reglas de intercambio, exogamia, prohibiciones, etc.) de organización de la sociedad que no resultan ser ni simples programas innatos de comportamiento ni simples interacciones entre individuos, sino que requieren mantenerse mediante la práctica social y tienen que ser inculcadas a las nuevas generaciones. A partir de ahí, se constituye una verdadera esfera cultural indispensable para el mantenimiento de la complejidad social. La cultura puede definirse, por tanto, de la siguiente manera: una esfera informativa/organizativa que garantiza y mantiene la complejidad humana —individual y social— más allá de la complejidad espontánea que nacería de la sociedad si estuviera privada de este capital informativo/organizativo adquirido. De este modo puede aclararse el problema que plantea la definición de la cultura. En la antropología cultural, que se aplica a las sociedades arcaicas, la cultura comprende enciclopédicamente las reglas, las normas, los saberes, las conductas presentes en la sociedad, es decir, sus principios organizativos; la definición de la cultura referida a nuestras sociedades modernas es, por el contrario, cuasirresidual; no se aplica más que a los saberes y a las expresiones artísticas. Respecto a las sociedades arcaicas, la definición de cultura se opone a la de naturaleza, precisamente en tanto que la cultura contiene todo aquello que no es innato genéticamente, todo aquello que no está organizado espontáneamente («naturalmente»), falsamente si, como ha hecho la antropología cultural, esta definición de cultura (la adquisición organizativa no innata) excluye aquello sobre lo cual se construye.

Esta adquisición organizativa, esta genoteca propiamente social, presenta en el cerebro de los miembros de una sociedad arcaica, bajo la forma de conducta, reglas, modelos de comportamiento, normas, prohibiciones, y engloba efectivamente dominios todavía mal diferenciados. Esta adquisición concierne a las relaciones con el entorno que son de conocimiento (de los lugares, de los comportamientos de los animales, de las plantas beneficiosas y perjudiciales, etc.) y que son también de tipo práctico, de tecnología (utensilios, construcción de refugios, utilización eficaz de las armas, etc.). Concierne también a las reglas de organización de la sociedad, que a nuestro entender, se inician entre los homínidos mediante el reparto de alimentos y después con el reparto de las mujeres, con el intercambio (de bienes y de mujeres), con la organización de la decisión (por el jefe, por el consejo de

ancianos, por la colectividad de hombres). La economía no está todavía diferenciada respecto a la relación ecológica o respecto al desarrollo tecnológico; las reglas de intercambio y de reparto son, al mismo tiempo, las reglas de la primitiva organización social humana; la política, como tal, surge apenas con la organización del poder (que debe oscilar, asimismo, entre la obediencia a las reglas estrictas y la resultante de antagonismos por el dominio –como sigue siendo el caso hoy–). Dicho de otro modo, la esfera económica, la esfera social y la esfera política no se han diferenciado todavía como estructuras distintas.

Será más tarde, en las sociedades que incluyan a miles y a millones de individuos cuando emergerán tales estructuras y cuando se constituirán aparatos, siendo el primero el jefe del Estado. Estos *aparatos* serán las instituciones organizativas, que segregan, generan, producen o imponen su propio orden, sus *patterns* en el seno de inmensas masas humanas, en vastos medios sociales, que, si no, se librarían a las exclusivas interacciones espontáneas entre individuos y grupos: estos aparatos centralizan y monopolizan a la vez un saber, la posesión de reglas y el poder para hacerlas aplicar en su esfera de control. Constituyen, desde ese momento, las *genoestructuras*. Se entiende que, a partir de aquí, para las sociedades históricas y las sociedades modernas, la definición de la cultura se haya convertido en residual. *El concepto de cultura ya no basta para comprender y concebir el conjunto de genoestructuras sobre las que dominan, controlan, favorecen o inhiben la complejidad propiamente antroposocial de las grandes sociedades.*

Pero si permanecemos en el estadio de las sociedades arcaicas, en las que las estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas están todavía mal diferenciadas y donde no han aparecido todavía los aparatos, el concepto de cultura conserva un fuerte sentido, el sentido generativo, y es en este nivel primordial, en este sentido fuerte, en el que rogamos al lector que entienda nuestra intención a este respecto, puesto que, por limitado que sea, cuando nos referimos a la sociedad moderna, este concepto de cultura conserva, a pesar de todo, un sentido fundamental para diferenciar toda sociedad humana de las sociedades estrictamente naturales.

La cultura, así entendida, constituye un dispositivo generativo propiamente sociológico. Contrariamente a lo que cree la antropología cultural, no anula el dispositivo generativo biológico innato. El gran cerebro humano es, en sí mismo, el fruto de este dispositivo. La cultura no suprime el juego organizativo de las interacciones, aunque lo limita y lo canaliza. Pero interviene ya

necesariamente en la producción de la complejidad humana, incluida la producción para la actualización de las virtudes del gran cerebro y en la aptitud para el lenguaje. La cultura no es tampoco una esfera suprabiológica; no existe más que en y a través del cerebro, en y a través de los individuos vivos. Incluso hoy, todas las obras de las bibliotecas, todos los manuales técnicos, todas las recopilaciones legales, todas las recetas de cocina, toda la cultura, todas las genoestructuras serían letra muerta, puro cero, si los individuos vivos desaparecieran.

La cultura es, por tanto, un dispositivo generativo propiamente sociológico, no inscrito en los genes (pero que se ha hecho posible gracias al patrimonio genético) inscrito y dispersado en los cerebros pero que desempeña un papel esencial en la autoorganización, en la auto-re-organización y en la autoproducción de la complejidad social propia de las sociedades humanas. Y es a partir de la cultura como se constituyen las genoestructuras de las sociedades históricas.

Así, cosa que resulta destacable, es en el momento en que la sociedad humana se aleja, más y más profundamente, de las sociedades animales, constituyendo una genoteca epibiológica, propiamente sociológica, cuando su sistema organizativo la hace análogo a los sistemas biológicos sobre los cuales se injerta. En efecto, los sistemas biológicos son sistemas a la vez generativos y fenoménicos, en los que la generatividad y fenomenidad se renuevan mutuamente. La sociedad humana, para conservar y desarrollar su propia complejidad, establece y desarrolla un epidispositivo generativo-fenoménico, en el que las prácticas enlazan con la cultura y la cultura con las prácticas, episistema que da al sistema sus características propiamente humanas y sus complejidades propias. Emancipándose respecto a la naturaleza, la sociedad humana desarrolla un episistema autoorganizador que cumple, a un nivel superior, el sentido organizativo propio de la vida.

La cultura, como todo dispositivo informativo/generativo, permite mantener la complejidad singular de una sociedad (su modo de vida, su género de vida, sus costumbres, sus hábitos, sus técnicas), es decir, garantiza la invarianza de esta complejidad, dicho de otro modo, de una sociedad singular. Pero, al mismo tiempo, es aquello que puede integrar lo nuevo, la invención, y transformarlo en adquisición invariante. Es evidente que aparece aquí un problema; por una parte, la cultura tiende a rechazar lo nuevo, precisamente porque tiende a establecer una invarianza; por otra parte, debe ser apta para abrirse a lo nuevo e integrar su aporta-

ción. Ahora bien, se observa que las culturas arcaicas del *Homo sapiens* han elaborado un verdadero blindaje protector de la invarianza, empapando la cultura en un baño de lo sagrado, ritualizando las reglas e instituyendo los tabúes. Esta verdadera protección cognoscitiva, desconocida como tal en las sociedades animales (aunque el ritual precede de lejos a la aparición del hombre), no deja, sin embargo, de evocar la clausura del ADN frente a las perturbaciones externas.

Este fenómeno de sacralización no es más que un aspecto de un fenómeno más general, propio del desarrollo de los fenómenos cognoscitivos en las sociedades del *Homo sapiens*. La cerebralización extraordinaria de *sapiens* conduce a la irrupción y al despliegue de la psique, de los fenómenos psicológicos, de los fantasmas, de los mitos, de las ideas, es decir, de un complejo multiforme de fenómenos cognoscitivos. Ahora bien, y ello confirma el carácter neurocerebral altamente desarrollado de la sociedad humana, el conjunto de la organización social se impregna de cognosciencia. La pertenencia del individuo a la sociedad, la relación de sociedad con el entorno y, más extensamente, con la naturaleza, se viven y se conciben mitológicamente; los fantasmas, los espectros (dobles de los muertos), los genios y los dioses, antropomorfos o zoomorfos, se integran, en mayor o en menor medida, en la organización social, especialmente, los genios protectores, los ancestros míticos; la muerte, las operaciones técnicas y los sucesos biológicos (nacimiento, matrimonio) van acompañados de ritos mágicos o religiosos. Todo esto se realiza a través de procesos psicoafectivos de proyección-identificación que desempeñan ya un papel clave en el mantenimiento de la identidad social. La comunidad no solamente se vive inmediatamente de forma cuasi inmunológica, respecto al elemento extranjero, sino que se vive de forma identificativa-proyectiva como parentesco surgido de un mismo ancestro y como fraternidad colectiva; las relaciones de proyección-identificación no dan color solamente a las relaciones interindividuales sino que forman parte ya del tejido social y constituyen un aspecto esencial de la *gemeinschaft*. De este modo, cada grupo social adquiere, a sus propios ojos y a los ojos de los demás, una identidad muy fuerte y muy singular, no solamente porque adquiere, de hecho, tal singularidad derivando y diferenciándose culturalmente del tronco originario en el curso de un gigantesco proceso de diáspora de la especie humana (diversificación de lenguas, de creencias, de costumbres, de dioses) sino también en la cristalización psíquica ego-socio-céntrica

que tiene lugar sobre la comunidad. Es como si cada sociedad se considerase como una especie diferente de las demás, extranjera para las demás. De hecho, «el otro» es, en este punto, extranjero al que apenas se le reconoce como humano: la palabra «humano» se identifica con el miembro de la tribu, y después, con la etnia. Este fenómeno está lejos de haber desaparecido. Ha resucitado en el nivel de las naciones, donde la pertenencia psíquica a la nación puede traducirse en mitos seudobiológicos de «sangre» y de raza.

Como hemos dicho en alguna otra parte, la aparición del gran cerebro de *Homo sapiens* se traduce en nuevas capacidades. La cultura, en sus aspectos arcaicos de ritos, de prescripciones y de prohibiciones multiformes y puntillosas, parece tener que controlar, inhibir, refrenar y canalizar esas capacidades inauditas. La aparición de una nueva conciencia hace que, de repente, surja la muerte en el intelecto, como una especie de ruptura desintegradora, como una enorme fisura entre el individuo, por una parte, y la sociedad y la especie, por otra. En esta fisura se inserta una negoentropía mitológica en la que la muerte permanece viva bajo la forma de espectro, de «doble» (bajo el efecto de una duplicación imaginaria), o renace bajo la forma de animal o de humano neonato. Ahora bien, puede verse cómo la cultura, precisamente, integra la muerte, la circunscribe, la exorciza, mejor aún, utiliza las ceremonias y los ritos para la reafirmación de la comunidad. Así, en el plano nuevo y perturbador de la conciencia de la muerte, la autoorganización social realiza aquello que realiza toda autoorganización: la integración de una degradación, de una perturbación, de una ruptura, de un incremento de la entropía, de un desorden, en una palabra, al servicio de su propia vitalidad. La radicalización del traumatismo de la muerte conlleva una radicalización todavía mayor de la integración del superviviente en su comunidad, a través de su mitología, sus ritos y sus ceremonias.

No es nuestro propósito, aquí, tratar de la antropo-sociología en sí misma, sino articular, por otro lado muy somera y aisladamente, su infratextura y su infraestructura biofísica, con el fin de renovar, sobre la base teórica de la eco-auto-re-organización, que permite, no solamente ligarla a los fenómenos biofísicos, sino deducir la verdadera originalidad y singularidad. De igual modo, no haremos más que esbozar aquí el terreno hasta ahora considerado como propia y exclusivamente sociológico: el de las sociedades históricas y, especialmente, el de las sociedades contemporáneas (fijémonos, de paso, hasta qué punto se había amputado de la sociología, para relegarla a una disciplina llamada a veces

etnología, a veces antropología cultural, a veces antropología social, el terreno, por otro lado fundamental, de la sociedad arcaica, como si se tratara de otro universo).

ALGUNOS PROBLEMAS CONCERNIENTES A LAS SOCIEDADES ESTUDIADAS POR LOS SOCIÓLOGOS

La primera, y evidente, característica de tales sociedades, tanto respecto a las sociedades arcaicas como respecto a todas las sociedades de mamíferos, es de naturaleza demográfica. Solamente las sociedades de insectos incluyen a un número tan vasto de individuos. Este salto demográfico lo ha permitido el desarrollo ecotecnológico (agricultura y ganadería) y va acompañado de trazos organizativos destacables: división del trabajo, constitución de clases sociales, jerarquización, formación de ciudades, constitución del Estado (iglesia, ejército, policía, escuela, partidos políticos), y constitución, ya generalizada, de naciones, sobre todo desde los siglos XIX y XX.

En estas sociedades, vemos constituirse y, a la vez, desarrollarse distintos aparatos, el primero el del Estado ordenador, al mismo tiempo que un incremento de los desórdenes, es decir, del libre juego, a muy gran escala, de las interacciones entre individuos, en los dominios reglamentados de las sociedades arcaicas o tradicionales (matrimonio, circulación de bienes y de personas, intercambios de todos tipos, etc.). La ciudad es, en este sentido, una especie de ecosistema social donde las interacciones entre individuos se realizan al azar, pero a través de las cuales se deriva un orden (no solamente estadísticamente, sino también según regulaciones espontáneas). De todos modos, en este ecosistema urbano/social, los principios generativos de orden vienen dados primeramente por las reglas culturales, la organización del trabajo y la presencia canalizadora, coercitiva, represiva y organizadora de los aparatos (Estado, policía, ejército, etc.). De nuevo, asistimos a un crecimiento del orden y del desorden, ligados a un crecimiento de la complejidad dentro del sistema. Este crecimiento va ligado al desarrollo, y al mismo tiempo a la regresión, de la individualidad. Hay un desarrollo de la individualidad, del egocentrismo de los márgenes de libertad (es decir, también de la aleatoriedad y del desorden), pero la especialización y la división del trabajo, las coacciones jerárquicas de la sociedad (esclavitud, proletarización), y la «masificación» manipuladora de enormes

capas de la población constituyen una verdadera regresión con respecto al hombre polivalente y politécnico de las sociedades arcaicas.

Es gracias a Marx que la sociología ha podido concebir uno de los fenómenos centrales de las sociedades históricas, la existencia y el antagonismo de las clases sociales, el carácter desorganizador/organizador de estos antagonismos, su nexo radical con la autoproducción de la sociedad, y las capacidades evolutivas que comportan. Esta extraordinaria lucidez ha contenido, naturalmente, grandes sombras: la iluminación de las clases sociales ha eclipsado las bioclases y las etnoclases; pero, sobre todo, Marx ha dejado en la sombra el problema de la sociedad global o nación y el de los aparatos; el marxismo simplificador de los epígonos, en lugar de profundizar, ampliar y completar la obra maestra, ha tratado, por el contrario, de encuadrarlo todo en el esquema de las clases. Tanto la lucidez como la ceguera del marxismo nos obligan hoy a situar fundamentalmente en el centro del problema del ser de las sociedades modernas, el de los aparatos —en primer lugar el del Estado— y el de las naciones.

Es por una carencia perfectamente explicable, aunque lamentable, por lo que las sociologías que abarcan el mundo contemporáneo se han centrado en el concepto abstracto de sociedad, siendo así que las sociedades están constituidas, hoy, por naciones. Aquéllas esquivan, de este modo, la complejidad viviente, los problemas cruciales y desconcertantes que plantea su ser organizativo global, el del ser nacional en sí mismo y el de los aparatos, y no consideran más que el aspecto *gesellschaft* (concebido de forma mecanicista e insuficiente) de nuestras sociedades y su aspecto *gemeinshaft*. La sociología alemana de principios de siglo ya había percibido que había un paradigma de la *gemeinshaft-gesellschaft,* pero disociaba estos conceptos más que los unía dialécticamente (es decir, de forma a la vez complementaria, concurrente y antagonista).

Ahora bien, las naciones son realidades *vivas*. Decir esto no excluye, ya lo hemos repetido, sino que incluye profundamente, los problemas energéticos de producción-transformación, lo que se designa (y se aísla) con el nombre de economía. Por el contrario, la economía puede concebirse en su realidad termodinámica ligada a la autoproducción-auto-re-organización permanente del sistema social abierto, abierto no solamente a su propio medio biofísico, sino a su entorno constituido por el resto de las naciones y de la economía mundial. Por tanto, puesto que se concibe la

nación como una entidad viva (auto-eco-re-organizadora), se puede, realmente, concebir, no solamente la plenitud de su realidad física, sino la importancia fundamental de lo económico.

Al mismo tiempo, estamos obligados a afrontar el problema de cara, no solamente del aparato del Estado, sino el de todos los aparatos, independientes y surbordinados (incluidos los partidos políticos y, sobre todo, el partido único hegemónico cuyo papel es crucial y multidimensional allá donde se implanta) en su carácter nuclear; es cada vez más trágico escamotear estos problemas en favor de vagas nociones globales o reducirlos a las realidades de clase.

De hecho, el problema de las clases es radical en nuestras sociedades, pero hay que enlazarlo con el de la organización social y no subordinar el de la organización social al de las clases. El fundamento de la desigualdad social debe plantearse en términos organizativos fundamentales; las clases y categorías dominantes son aquellas que detentan el poder de decisión/programación y las clases dominadas o explotadas son las que están reducidas a tareas energéticas. Ésta es la razón por la cual la expropiación de los capitalistas y la liquidación de la burguesía no suprimen la explotación del hombre por el hombre. Ésta se recompone a partir de los aparatos de la genoestructura (el Estado y el partido-Estado), a partir de la dualidad entre poder/control/mando sobre las fuerzas energéticas y la subordinación de los hombres reducidos a la ejecución, es decir, a la energía mecánica; entre saber (técnico, doctrinal, religioso, cultural) y no saber.

Vemos, por tanto, que el radicalismo del problema de las clases es más profundo que el de las formas de propiedad de los medios de producción. O, más aún, hay que *considerar que la división en clases dominantes/dominadas se inicia a partir de la apropiación de los modos de autoproducción de la sociedad, es decir, de todo aquello que es genoestructural e informativo.* Por otra parte, no se puede uno plantear el problema de las clases sociales en un marco puramente formal de *gesellschaft,* es decir, negando toda realidad al ser nacional. Pero, para ello, hay que concebir en su plenitud el carácter específico de la sociedad moderna: la nación [5].

En efecto, podemos concebir la nación sin hacer desaparecer

[5] «Pour une théorie de la nation», *infra,* pp. 165-173.

en ella a los individuos, a los grupos, a sus realidades y a sus antagonismos, como un ser social total, a la vez real y mitológico.

CONCLUSIÓN

No solamente la sociología actual sigue siendo insuficiente para comprender y concebir el ser de las sociedades modernas, sino todo aquello que hemos avanzado hasta ahora, y que nos parece necesario, continúa siendo también insuficiente.

De todos modos, nuestro objetivo alcanza no sólo la parte que emerge del iceberg de la sociedad moderna, sino a la enorme parte sumergida. Hemos querido indicar que en el fondo de nuestra sociedad, no solamente subsiste una «herencia» de la sociedad arcaica y, más allá, de las sociedades homínidas, primáticas y mamíferas, sino que persisten también actividades y virulencias organizativas, propias de esas sociedades, que se conjugan en formas nuevas, con los fenómenos organizativos de las sociedades históricas, incluidas las naciones modernas. Hemos querido, sobre todo, y de forma central, sugerir que la teoría sociológica, incluida la de nuestra sociedad, debe ser una teoría de la auto-eco-re-organización. Tal teoría permite concebir a la sociedad no solamente en su realidad biofísica, sino también en su complejidad organizativa. Desde el principio «natural», nuestra teoría sitúa en el centro al individuo, el cual permanece excluido de la sociología, a pesar de que el individualismo nunca ha estado tan extendido como en las sociedades modernas. Desde el inicio, nuestra teoría concibe la organización social como un fenómeno psicocerebral, mientras que las teorías sociológicas no conciben más que fuerzas mecánicas, gastos energéticos pretermodinámicos, equilibrios de sistemas cerrados, dinamismos metafísicamente vitalistas, funcionalismos vergonzosamente organicistas y estructuras petrificadas entre el cielo y la tierra. Desde el inicio, hemos podido concebir a la vez la invarianza y la posibilidad evolutiva, mientras que las teorías se reparten entre un inmovilismo estructural y un dinamismo sin estructura. Pero, repitámoslo, no se trata aquí más que de un inicio. Puede que a muchos les aflija reconocer que si bien hay sociólogos, la sociología todavía no existe. Pero otros, entre los que me cuento, se esfuerzan afanosamente en favor de la idea de que la sociología debe nacer.

LA ECOLOGÍA SOCIAL

EL MEDIO SOCIAL: UN ECOSISTEMA

El concepto de medio impone necesariamente mirárselo con lupa, puesto que se trata de una ciencia de lo vivo o de una ciencia de lo social. Este concepto no nos remite más que a características *físicas* que actúan por determinismo o condicionamiento sobre los seres vivos o sociales. Más rico, por ser más comprensivo (y con una connotación eventualmente placentera), pero más vago, es el concepto de entorno, actualmente en boga. Pero tanto entorno como medio ignoran dos características fundamentales.

1. El conjunto de los fenómenos de un nicho ecológico dado constituye, por sus interacciones, un sistema de tipo original: el ecosistema.

2. Todo organismo (sistema abierto) está íntimamente ligado al ecosistema mediante una relación fundamental de dependencia/independencia en el que la independencia crece al mismo tiempo que la dependencia.

Ya hemos indicado este segundo punto anteriormente; añadamos aquí que la autonomía y la libertad humanas significan no la emancipación respecto al medio social, cuyo estudio, por tanto, no tendría sentido, sino un complejo de dependencias crecientes que, sin embargo, no se expresan en absoluto según el determinismo exterior y la causalidad unívoca; añadamos, también, que la ignoracia de la dialéctica ecosistémica (independencia-dependencia) ha constituido una carencia fundamental, no solamente de la ideología occidental desde Descartes, que siempre consideró el «medio» como un universo de objetos librado a la potencia y a la explotación de los hombres sujetos (tanto si la cualidad de sujeto queda limitada a la clase privilegiada de la humanidad blanca occidental, como si se amplía, como para Marx, al conjunto de la especie humana), sino también del pensamiento técnico y científico contemporáneo. No es más que con las recientes perturbacio-

nes graves que repercuten desde el ecosistema social al ecosistema natural, amenazando su integridad, o sea, la vida humana, como vemos aparecer los primeros gérmenes de conciencia ecológica, es decir, de nuestra dependencia ecosistémica.

Por lo que se refiere al primer punto, es decir, al concepto mismo de ecosistemas, son necesarias aquí algunas indicaciones.

El concepto de ecosistemas significa que el conjunto de las interacciones y de interdependencias en el seno de un nicho ecológico constituye (genera) un sistema.

En efecto, en un nicho «natural», el bullicio desordenado de la vida disimula y produce un orden.

Se crean y se recrean equilibrios entre las tasas de reproducción y las tasas de mortalidad. Se establecen constricciones y regularidades, más o menos fluctuantes, a partir de las interacciones. Las asociaciones, simbiosis y parasitismos constituyen sus complementariedades. Las relaciones de fagocitación entre animales y vegetales y entre especies animales constituyen a la vez jerarquías y complementariedades (el comido es complementario del comedor) y antagonismos. En este sentido, el orden que se deriva presenta los trazos sistemáticos de combinación, jerarquización, regulaciones, regularidades, constricciones, complementariedades y antagonismos. Pero este sistema es muy particular: su estabilidad es precaria y puede modificarse mediante una alteración menor que afecte a sus constituyentes: su principio de orden no emana de un centro organizador, sino que se produce por las miríadas de interacciones. Añadamos que cada «nicho» se integra en un ecosistema más amplio del que constituye un elemento y, de integración en integración, se llega al ecosistema global: el planeta tierra. Así, el término «ecosistema», igual que el de «sistema», es a la vez integrable en una sistemología general y es definible según la escala o el nivel de observación y de estudio.

Cuando la sociedad rechaza, más o menos, al ecosistema, instala, con la civilización urbana, un «nuevo medio», es decir, un nuevo ecosistema, o más bien, un ecosistema (sociourbano) en el ecosistema (natural).

¿En qué sentido se puede contemplar el medio urbano como un ecosistema? En el sentido en que viene considerado como totalidad de relaciones y de interacciones en el seno de una unidad ecológica tan localizable como el «nicho»: la aglomeración urbana.

La aglomeración, más allá de una cierta cantidad y densidad

de población, es un medio en el que interfieren las organizaciones y las instituciones económicas, políticas, sociales y culturales, los *artefactos,* las máquinas y múltiples productos, los grupos sociales y los individuos. Es esta multiplicidad de sistemas heterogéneos, relacionados unos con otros, que actúan de forma encabalgada unos sobre otros, lo que completa el carácter urbano de la aglomeración, al mismo tiempo que su carácter de ecosistema.

El ecosistema sociourbano comprende también elementos y sistemas vivos constitutivos del medio natural: clima, atmósfera, subsuelo, microorganismos, vegetales, animales; y se nutre energéticamente de los alimentos extraídos del ecosistema natural (incluidos el carbón, el gas, el agua, la gasolina). La mayor parte de estos elementos y de estos alimentos le resultan absolutamente vitales. Éstos confirman el carácter ecológico del medio urbano, su dependencia ineluctable respecto a la Naturaleza, y hacer crecer la complejidad sistémica.

Así, el ecosistema sociourbano es un conjunto de conjuntos constituido, no solamente por el conjunto de los fenómenos específicamente urbanos, sino también por el conjunto de los fenómenos sociales y por el conjunto de los fenómenos bio-geo-climáticos que en él se sitúan.

Es un sistema puesto que presenta los trazos de orden, de regularidad, de diferenciación, de complementariedad, etc. Podríamos considerarlo más como un sistema que como un ecosistema si dispusiera de un centro integrador que lo controlara en su conjunto. Pero, de hecho, la *Polis* (nacional o urbana) no controla más que algunos de sus aspectos y de sus estados. Hay diversos centros de control, unos en el seno de la aglomeración y otros en el exterior (el Estado, la municipalidad; las grandes empresas nacionales o internacionales, los partidos políticos, etc.), y estos centros están, a su vez, en complementariedad y en antagonismo entre sí. El medio urbano es microcosmos de los sistemas que le trascienden y en él desarrollan sus arborescencias, macrocosmos de los sistemas que de él dependen. Su totalidad está hecha de tejidos que dependen también de otras totalidades. Se deriva de diversas instancias, ninguna de las cuales la puede controlar totalmente y él, a su vez, no puede controlar ninguna de ellas totalmente. *Debido a que es el nexo de todas estas interacciones, pero el medio donde se producen, debido a estas interacciones y a los fenómenos de orden sistémico, es por lo que es un ecosistema.*

El medio urbano es también un ecosistema desde el punto de vista de cada uno de los sistemas que comprende, sean el indivi-

duo, el grupo, la empresa o la institución. Cada uno de esos sistemas está en relación de sistema abierto con el ecosistema, es decir, en relación de independencia-dependencia de la que extrae los elementos y alimentos para su supervivencia y su desarrollo. Puede encontrar en las constricciones ecosistémicas los elementos de orden que le permiten organizar su autonomía; puede encontrar en la variedad y la complejidad eco-sistémica los recursos técnicos y objetos que le permiten alcanzar una gran variedad de objetivos y establecer los nuevos objetivos que, en suma, le permiten mantener y desarrollar su complejidad. Puede encontrar en las incertidumbres ecosistémicas sus oportunidades, sus riesgos y sus libertades.

El ecosistema urbano presenta un orden mayor que el ecosistema natural, en tanto que le controlan, más o menos, diversos centros integradores (el Estado, la *Polis*), y en tanto que actúan las constricciones institucionales bajo la forma de leyes y reglamentos. Pero presenta también un desorden mayor porque las conductas de los individuos humanos son mucho menos estereotipadas y programadas que las de los individuos biológicos naturales y puesto que la superposición de interacciones intersistémicas alcanza niveles de hipercomplejidad.

La relación orden-desorden es indisociable. El orden, constricción absoluta, no es otra cosa que la rigidez de las leyes físicas: el desorden absoluto no es otra cosa que la desintegración entrópica del sistema. Uno y otro significan la muerte. Pero la relación orden-desorden no es ni estable ni uniforme, puesto que oscila y fluctúa entre dos polos; uno de esos polos, las constricciones, tiende a convertirse en servidumbres y represiones, reduce la complejidad y favorece el gregarismo más que la individualidad, como la imagen que nos dan *Metrópolis* de Fritz Lang y como *1984* de Orwell, uno al nivel de la constricción física y el otro al nivel de la constricción síquica; el segundo polo, las incertidumbres, tiende a convertirse en trastornos, peligros, como en las «ciudades sin ley» de los *westerns*.

LA DEPENDENCIA DE LA INDEPENDENCIA

El hombre social no es un ser que sufra pasivamente la impronta del medio ni es un ser *behavioral* que responda a los estímulos mediante una respuesta no aleatoria. No es tampoco un agente activo que condicione los objetos pasivos y no es un deter-

minista más que por su herencia genética y su herencia cultural. La relación ecosistémica de independencia-dependencia debe considerarse como un fundamento antropo-psico-sociológico de importancia capital. Es cierto que el comportamiento del hombre social es incomprensible si olvidamos la combinación de la información genética y la información cultural, pero es no menos incomprensible si olvidamos la información que proviene de las experiencias fenoménicas, es decir, del ecosistema, donde se actualizan las virtudes y donde el sistema incorpora al ecosistema, no solamente por asimilación de materia-energía, sino por acumulación de informaciones. El espíritu humano, por sus aptitudes cognoscitivas y memorizadoras, por sus estructuras ideoconstructivas del cerebro, integra en su seno a la vez los caracteres ordenados —organizados— y aleatorios del entorno y, en este sentido, es el «espejo» del ecosistema.

Puede que el entorno aparezca, en este sentido, como un inmenso sistema de signos y, en cierto modo, como un discurso que se aprende a leer. Y, de hecho, para el receptor (sensorial), los objetos, los fenómenos y los sucesos del entorno son cuasiemisores de informaciones que el perceptor-receptor capta y clasifica, separando el ruido de la información y la decodifica y articula en forma de discurso. Pero este discurso no está ya escrito en el ecosistema; el ecosistema no es un lenguaje, aunque es, de hecho, un universo semiótico: el discurso nace de la cooperación y de la combinación entre ecosistema y perceptor.

La relación ecosistémica es muy vasta; va desde la relación metabólica hasta la relación cognoscitiva, une la relación sensorial con la relación psicológica; la relación psicológica no es más que cognoscitva; al igual que los arcaicos proyectaban sobre su entorno sus capacidades fantasmáticas que tomaban forma de mitos y de dioses, los modernos proyectan sobre su entorno socio-urbano-técnico una mitología ante la cual no hemos acabado todavía de maravillarnos.

Todo esto indica que el hombre es mucho más dependiente e independiente del entorno de lo que podríamos creer: o, más bien, su independencia está tan ligada como su dependencia a su relación ecosistémica. Así, el ecosistema concierne a las múltiples dimensiones de la personalidad, desde los aspectos biosensoriales hasta los aspectos psicomitológicos. El ecosistema es no solamente presencia inmanente en la experiencia fenoménica, es *presencia coorganizadora* en la autoorganización de la personalidad (que depende también de la información genético-cultural). *De*

repente, es la dependencia de la independencia la que tiene que convertirse en la adquisición destacable de la nueva ciencia ecológica, mientras que el antiguo determinismo lineal y unívoco se desvanece ante el descubrimiento de la relativa independencia de la dependencia (determinismo interno y respuesta aleatoria del organismo). Si el determinismo lineal y unívoco se desvanece, vemos aparecer la posibilidad de captar científicamente la organización de la autonomía: la cual no puede concebirse más que dentro de las relaciones entre el sistema y el ecosistema.

LA DIALÉCTICA DEL *OPTIMUM* Y DEL *PESIMUM*

Lo que antecede nos lleva a considerar que la relación ecosistémica entre individuos y medio urbano puede fluctuar entre un *optimum* y un *pesimum.*

En el *optimum,* el ecosistema permite la supervivencia, la satisfacción y el desarrollo; y en el *pesimum,* hay un factor de deterioro, insatisfacción y degradación.

En el *optimum,* las constricciones organizan las condiciones de mantenimiento y de desarrollo de la complejidad; por una parte, establecen seguridades y protecciones y, por otra, multiplican los recursos, lo cual permite garantizar una multiplicidad de estados de satisfacción, responder a una multiplicidad de objetivos y crear nuevos objetivos, es decir, que estas determinaciones hacen surgir las múltiples condiciones de la autonomía y de desenvolvimiento de la individualidad. En el *pesimum,* las constricciones son servidumbres, demasiado rígidas o demasiado represivas, que reducen la complejidad y favorecen el gregarismo, más que la individualidad.

En el *optimum,* la *feed-back* negativa es el reequilibrio que protege de las perturbaciones; la *feed-back* positiva introduce la variedad, el movimiento, el cambio, la tendencia nueva y el desarrollo. En el *pesimum,* la *feed-back* negativa es inhibición y represión, y la *feed-back* positiva introduce los desórdenes y el empeoramiento de las perturbaciones.

Además, las mismas constricciones e incertidumbres, según las condiciones particulares (sociológicas e individuales) de la relación ecosistémica y según las variaciones entre ámbitos móviles, pueden invertir sus efectos y sus significaciones. Tal incertidumbre puede significar o bien azar o bien riesgo; puede permitir la autonomía, pero los riesgos que restringen la seguridad restringen,

también, la autonomía. Tal constricción puede ser productora de surgimientos (es decir, de adquisición de una cualidad o propiedad nueva, de complejidad, por tanto, de autonomía), pero también de servidumbre. Tal determinismo ecosistémico, como todo determinismo, restringe (si se le sufre) y permite (si se le utiliza) las libertades. Esto significa que el ecosistema sociourbano es la sede de una dialéctica generalizada: flujo de interacciones y «saltos» dialécticos (*modificaciones bruscas de cualidad*) según la situación del individuo, del grupo, de la clase en la sociedad, pero también, según las variaciones en las interrelaciones. Esto significa que se trata efectivamente de un sistema bien dotado de caracterres hipercomplejos y que debe estudiarse según métodos apropiados, es decir, rechazando la causalidad lineal y unívoca.

En estas condiciones, los problemas del *optimum* y del *pesimum* sólo pueden estudiarse *in concreto* e *in situ*. Hay que añadir que los *optima* o *pesima* no tienen sentido más que en relación con un marco de referencia limitado. Si no se puede formar el más mínimo principio de otpimización para el conjunto de un sistema hipercompleto (sea éste la individualidad humana o la sociedad moderna), ¿no será porque no se puede determinar el verdadero fin de este sistema (sea la sociedad, el individuo, la especie, sea el desarrollo técnico, sea la felicidad, etc.)? Por otro lado, la referencia es siempre móvil: la ciudad evoluciona y las necesidades individuales también, etc. *Pesimum* y *optimum* son, por tanto, esquemas de orientación, andamiajes-de-investigación, y no instrumentos de medida. Por último, tenemos que destacar que, por lo que concierne al ser humano, no existe, necesariamente, coincidencia entre estado de satisfacción y *optimum* (desarrollo de la complejidad, de la autonomía y de la libertad), ni entre estado de insatisfacción y *pesimum*. La supervivencia o el desarrollo pueden comportar constricciones que serán percibidas como insatisfactorias; la libertad o la autonomía, más allá de un cierto estadio, pueden comportar angustia más que satisfacción. El opio puede comportar estados de satisfacción que no correspondan, necesariamente, a un óptimo de la relación ecosistémica. Es, en todo caso, a través del prisma deformador de la satisfacción y de la insatisfacción como se expresan a través de las *tendencias* (las cuales se detectan no solamente a través de la opinión, sino también a través de las ideas, de las vulgatas ideológicas, de las reacciones afectivas y de los comportamientos) como el problema aparece en la forma más neta.

POR UNA ECOSOCIOLOGÍA

Georges Friedmann es el pionero de la ecología social. Más aún, es el primero en haber concebido la técnica como hecho *ecológico,* y en explorar sistemáticamente esta perspectiva. Desde entonces, pensamos que el concepto de ecosistema ofrece el marco, y lo desarrolla, para la prosecución de esta investigación; en efecto, la ecología de la sociedad moderna ofrece una doble trampa difícilmente evitable. O bien el concepto de medio social se reduce a los fenómenos y a los objetos físicos que constituyen el entorno dado (*artefactos* inmobiliarios y mobiliarios de una aglomeración) con lo que resultaría extremadamente pobre e inadecuado para captar la complejidad del fenómeno, o bien el medio está constituido por la acumulación, yuxtaposición y sucesión de fenómenos de todo orden que constituyen la vida social, con lo que es imposible, en esa espesura y en ese caos, pretender una ciencia del conjunto.

Ahora bien, la nueva definición del ecosistema permite contemplar el conjunto sin ahogarse en él: en efecto, el ecosistemismo no es la ciencia de los determinantes de un medio-objeto sobre los actores sociales, sino que es la ciencia de las interacciones entre elementos (sistemas) de naturaleza diferente (geológicos, climáticos, vegetales, animales, humanos, sociales, económicos, tecnológicos, mitológicos, etc.), en el seno de un «nicho» natural o de una aglomeración social. Ahora bien, estas interacciones tienen un carácter sistémico, es decir, sufren o establecen constricciones, regularidades, ciclos, complementariedades, antagonismos, etc., cuyo conjunto constituye un *ecosistema* para todos los sistemas en él inmersos.

Debido a este hecho, la nueva ciencia ecológica no puede ser una disciplina en el sentido tradicional del término; como ciencia de las interacciones de sistemas naturales diferentes requiere, no solamente un equipo multidisciplinario de especialistas en cada uno de los sistemas (geógrafos, biólogos, economistas, psicólogos, etc.), sino también investigadores policompetentes en los saberes diversos, siendo particularmente competentes en las interacciones intersistémicas. Al mismo tiempo, el extraordinario juego de las interacciones y de las interferencias requiere métodos aptos para alzarse hasta el nivel de la *complejidad*: ello significa que el objetivo esencial de la investigación empírica no es solamente el de reducir a unidades elementales cuantificables, sino el de concebir la organización de las unidades complejas: no

es el de buscar como *ultima ratio* el aislar tal o cual «factor», sino primordialmente el de integrar dicho factor en un marco teórico de conjunto. Aquí vemos cómo se impone la necesidad de una ciencia de la complejidad, es decir, una ciencia de las interacciones e interferencias sistémicas entre componentes a la vez complementarios, concurrentes y antagónicos. Las exigencias de la nueva ecología social son, en su nivel principal, las mismas que las de una ciencia del hombre y las de una ciencia de la sociedad. Es decir, estas exigencias comportan una reconsideración general de lo que se entiende por investigación, método, epistemología, teoría...

POR UNA TEORÍA DE LA CULTURA

1. LAS TRES CULTURAS

En nuestros países, tenemos tres tipos de culturas, enemigas o en estado de coexistencia pacífica, que no tienen entre sí más que conexiones muy débiles. Se puede llamar a la primera cultura humanística, a la segunda, cultura científica y a la tercera, cultura de masas.

La cultura humanística ha conocido su apogeo en Francia durante los siglos XVII y XVIII. Es una cultura que comporta una cantidad limitada de informaciones y que, por consiguiente, puede describirse mediante el espíritu de lo que se llama un «honrado hombre», es decir, alguien que disfruta de mucho ocio. Estas informaciones conciernen al hombre, a la naturaleza, al mundo, a la sociedad. Este depósito de informaciones se ha establecido, *grosso modo*, a partir del descubrimiento de América y hasta la Revolución francesa, sin grandes sobresaltos, y este depósito finito y compartido de conocimientos permite una gran posibilidad de reflexión. Reflexión siempre polarizada hacia los problemas fundamentales: el bien y el mal, Dios, su existencia, su no existencia, el sentido de la vida, la moral, etc. Es una cultura en la que la diferenciación entre literatura y filosofía es débil, en la que Descartes y Pascal son filósofos, sabios y escritores, al mismo tiempo. Lo que es de destacar es que, en su parte reflexiva, ésta cultura es *ensayista*. Estamos ante tentativas de síntesis y de reflexión sobre los grandes problemas.

La cultura científica es una cultura que comporta un formidable crecimiento de la información. Es evidente que ya no resulta posible asimilar sus informaciones en una conciencia. Y es no menos evidente que el desarrollo de la especialización afecta a la reflexión sobre el saber, sobre el hombre y sobre el mundo. El conocimiento, en el terreno científico, está intensamente estructurado, especialmente a través de las teorías lógico-matemáticas.

Hay una hegemonía del conocimiento mesurable y cuantificable; hegemonía, a su vez, ligada a la de un conocimiento que necesita la manipulación (experimental) y la producción (técnica). Naturalmente, el conocimiento sigue animando a la aventura científica, pero el desarrollo de la organización disciplinaria, cada vez más técnica y burocrática, hace que la ciencia, como ha señalado Husserl, no pueda reflejarse y reflejar su objeto. Además, la especialización destruye los grandes interrogantes-tipo de la cultura humanística. En el límite, en la lógica de la especialización, no se tiene necesidad de la idea de hombre en las ciencias humanas; la economía tiene su campo propio y puede prescindir del hombre; la antropología estructural también, e incluso la sociología, la estadística... Podemos liquidar al hombre. La idea de vida puede también liquidarse en las distintas disciplinas biológicas que no se interesen por la vida sino por los comportamientos, por las interacciones moleculares. La pregunta «¿cuál es el lugar del hombre en la vida?» llega a ser absurda bajo esa concepción.

La cultura científica se desarrolla en los siglos XIX y XX, en numerosos países, con un crecimiento exponencial del número de científicos, del depósito informativo, de la bibliografía y del desarrollo de la hiperespecialización. Hablar de comunicar la cultura científica con la cultura humanista resulta absurdo puesto que no existe simetría, ni analogía, ni estructura común entre estas dos culturas de tipos absolutamente distintos. Pueden coexistir de forma esquizofrénica en la misma persona: el sabio es sabio en su laboratorio, y en su casa escribe poemas. Es Einstein y su violín.

Al igual que la cultura científica, la cultura de masas está constituida por una enorme cantidad de información, que crece sin cesar, pero que se destruye sin cesar, convirtiéndose en «ruido». Se trata de nubes de información carentes de estructura. Hay una diferencia radical con la cultura científica, que estructura las informaciones dentro de teorías, catálogos y archivos. En la cultura de masas, cada día hay una nueva nube que expulsa a la nube del día anterior. Se le reprocha a la cultura de masas el ser una cultura degradada: es cierto, pero ha producido también sus obras maestras y existen, quizá, proporcionalmente, tantas obras mediocres en la «alta cultura» como en la cultura de masas. Por lo demás, los universitarios se equivocan al no ver más que la baja cretinización, sin ver la alta, es decir, la de la cultura universitaria. Naturalmente, hay en la televisión una vulgarización de la cultura científica, una superficialidad de la cultura literaria, pero

si tomamos el ejemplo de las emisiones científicas, están perfectamente realizadas con la colaboración de científicos eminentes en su dominio. El verdadero problema, es *el del modo de consumo de esta cultura.* Es una cultura que no permite la reflexión, no solamente porque una emisión desplaza a la otra, una nube desplaza a la otra, sino porque se contempla en los momentos de relajación, de modo consumista, durante las comidas, antes de ir a dormir. Es como la música: escucharla como ruido de fondo es completamente distinto a ir al concierto. La cultura de masas ofrece, de este modo, una escasa posibilidad de reflexión por culpa del modo de consumo y por la ausencia de una estructuración.

Finalmente, la tragedia cultural moderna tiene su núcleo en la tragedia de la reflexión. Cuando el conocimiento parecía destinado a ser pensado, discutido, reflexionado para ser incorporado a la experiencia de la vida, la reflexión se degrada por doquier, incluso en la cultura humanista en la cual el molino gira en el vacío y ya no puede tomar los materiales de la cultura científica para reflexionar sobre ellos. Las comunicaciones, incluso entre filosofía y ciencia, se han convertido en extremadamente raras. La dificultad para adquirir el saber especializado de las ciencias hace imposible que la cultura humanista desempeñe su papel reflexivo sobre el conocimiento del hombre en el mundo.

En la cultura científica, la acumulación de conocimientos en los bancos de datos anónimos y el trabajo por ordenador hace también correr el riesgo de desposesión del saber por parte del espíritu humano, y hace temer la invasión de un nuevo tipo de ignorancia a través de la acumulación de conocimientos.

Por último, la cultura de masas completa esta degradación de la posibilidad reflexiva. Esta degradación, además, corresponde, en la sociedad, a una promoción de tecnócratas, econócratas y expertos especializados, y asistimos a esa paradoja de que nuestra cultura, que tiene aspectos más ricos en su pluralidad, puesto que comporta tres tipos de cultura muy vivos, comporta al mismo tiempo desarrollos de barbarie, sin contar ese gran vacío cultural en el terreno de lo cotidiano y de la vida sociopolítica. Existe una verdadera *no man's land* cultural. Ciertos comentaristas de radio y de televisión que no solamente tratan de reflexionar sobre los acontecimientos del día anterior, sino sobre los pequeños hechos de la civilización (la droga, el alcoholismo, la inseguridad, etc.), llenan un poco esa *no man's land,* pero muy por encima. Los pedagogos y los instructores no son capaces de reflexionar sobre esta cultura que les resulta competidora, puesto que saben que los alumnos

prefieren la televisión a sus deberes. Sin mencionar el hecho de que la vida política queda bajo la influencia de los mitos, de las ilusiones, de los errores, del ruido y del furor...

La reintroducción de la comunicación entre estas tres culturas es la gran necesidad cultural de este siglo. Y esta comunicación no será reintroducida si no hay un movimiento autorreflexivo crítico en el seno de cada una de ellas.

2. EL CULT-ANÁLISIS

La palabra-trampa

Cultura: falsa evidencia, palabra que parece una, estable y firme, pero que es la palabra-trampa, hueca, somnífera, minada, doble, traidora. Palabra mito que pretende gozar de una gran salud: verdad, sabiduría, buen vivir, libertad, creatividad...

Además, se dirá que esta palabra es también científica. ¿No existe una antropología cultural? ¿Y, también, una sociología de la cultura? Mejor aún: ¿no habremos conseguido, en algún laboratorio, medir el desarrollo cultural?

De hecho, el concepto de cultura es no menos oscuro, incierto y múltiple en las ciencias del hombre que en el vocabulario corriente:

a) Hay un sentido antropológico en el que la cultura se opone a la naturaleza y engloba, por consiguiente, todo aquello que no se deriva de un comportamiento innato. Puesto que lo propio del hombre es disponer de instintos muy débilmente programados, la cultura, es decir, todo aquello que se deriva de la organización, de la estructuración y de la programación social se confunde, al final, con todo aquello que es propiamente humano.

b) Otra definición antropológica haría depender de la cultura todo aquello que está dotado de sentido, empezando por el lenguaje. Tan ampliamente como en la primera definición, la cultura cubre todas las actividades humanas, pero para descremar su aspecto semántico e intelectual.

c) Existe un sentido etnográfico en el que lo cultural se opone a lo técnológico y en el que se reagrupan creencias, ritos, normas, valores y modelos de comportamiento (términos heteróclitos extraídos de diversos vocabularios y almacenados, a falta de algo mejor, en el bazar cultural).

d) El sentido sociológico de la palabra «cultura» es todavía

más residual: recuperando los deshechos no asimilables por las disciplinas económicas, demográficas, sociológicas, etc., envuelve el dominio psicoafectivo, la personalidad, la «sensibilidad» y los adherentes sociales, y, a veces, se reduce a lo que llamaremos aquí la cultura cultivada, es decir:

e) La concepción que centra la cultura en las humanidades clásicas y en el gusto literario-artístico. Esta concepción, a diferencia de las anteriores, está intensamente valorada: lo cultivado se opone, éticamente y para las elites, a lo inculto.

La palabra «cultura» oscila entre, por una parte, un sentido total y un sentido residual, y por otra, entre un sentido antroposocio-etnográfico y un sentido ético-estético.

De hecho, en la conversación y en la polémica, se pasa sin darse cuenta de un sentido amplio a un sentido restringido, de un sentido neutro a un sentido valorado. Así, se opone cultura de masas y cultura cultivada omitiendo la acomodación del sentido de la palabra «cultura» cuando se pasa de un término a otro, lo cual permite, por ejemplo, confrontar a Sylvie Vartan con Sócrates o a Fernandel con Paul Valéry, las más de las veces en detrimento de los primeros. Es confrontar una cultura de masas, de naturaleza etnosociológica, con una cultura cultivada, normativo-aristocratizante; no es posible concebir una política de la cultura si no nos damos cuenta, desde el principio, de que estas dos nociones no están en el mismo nivel.

De repente, se plantea una cuestión: El concepto de cultura ¿es en algún sentido pertinente, a pesar de estas heterogeneidades y de estos equívocos? Más ampliamente, ¿tiene sentido alguno esta palabra «cultura» que aúna acepciones tan dispares?, ¿tiene sentido alguno la cultura que, evadiendo la definición totalizadora y la definición residual entre las que oscila, daría cuenta de una y de otra?

Dos aproximaciones, dos metodologías y dos filosofías pueden dar cuenta, a la vez, del carácter global (o general) de la cultura.

La primera, ya lo hemos entrevisto, remite lo cultural a lo semántico y busca el código y la estructura de los sistemas culturales inspirándose en los modelos de la lingüística estructural.

Según la otra aproximación, son los aspectos existenciales los que están en el corazón de la cultura. Esta metodología ha sido renovada de forma destacada por Michel de Certeau [1]. La cultura no debe considerarse ni como un concepto ni como un principio indicativo, sino como la forma en que se vive un programa glo-

[1] Michel de Certeau, *La Prise de la parole,* París, 1968.

bal. En este nivel, existe una coincidencia con lo que deducía Jacques Berque a propósito de la «revolución cultural» de mayo: «Aquello a lo que llamamos *cultura* hoy no es más que la totalización de procesos, de diferentes estadios, de diferentes categorías, de diferentes niveles, que, todos ellos, en efecto, adquieren cada vez más un sentido totalmente objetivo, incluso estético e incluso imaginario...» [2]. Michel de Certeau va más allá en este sentido: la cultura sería el límite y el tope del que ninguna investigación sería capaz de dar cuenta; esta noción cubriría, en suma, la realidad más rica de todas y que «nuestra pobre sabiduría occidental» (Certeau) sería incapaz de comprender.

Así, vemos las dos grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, una para reducir la cultura a estructuras organizativas y la otra para restringirla a un plasma existencial. Cada una, en todo caso, pone el énfasis en una dimensión esencial de la cultura, pero su oposición repulsiva disloca la problemática de la cultura. Si se trata de encontrarle un sentido al concepto de cultura, sería para ligar la oscuridad existencial con la forma estructurante.

El sistema cultural

Necesitamos, por tanto, contemplar la cultura como un sistema que pone en comunicación —dialéctica— una experiencia existencial y un saber constituido.

Se trataría de un sistema indisociable en el que el saber, depósito cultural, sería registrado y codificado, y asimilable solamente para los detentadores del código, los miembros de una cultura dada (lenguaje y sistema de signos y símbolos extralingüísticos); el saber estaría, al mismo tiempo, constitutivamente ligado a patrones-modelos (*patterns*) que permitirían organizar y canalizar las relaciones existenciales, prácticas y/o imaginarias. Así, la relación con la experiencia está bivectorizada: por una parte, el sistema cultural extrae de la existencia la experiencia que le permite asimilar y eventualmente almacenar; y, por otra, suministra a la existencia los marcos y estructuras que garantizarán, disociando o mezclando la práctica y lo imaginario, o bien la conducta operativa, o bien la participación, el disfrute o el éxtasis.

---

[2] *L'Homme et la Société*, n.° 8, abril-junio de 1968, p. 31.

Esta concepción permite concebir la relación hombre-sociedad-mundo que mantiene y define una cultura a través de los relés polarizadores y transformadores, el código y la *pattern*, que constituyen cada uno de los complejos subsistemas en el interior del sistema (subsistemas que las teorías parciales toman como sistema entero).

Además, esta concepción permite englobar, de forma coherente, aquello que quedaba catalogado residualmente y en desorden dentro de las concepciones etnosociológicas de la cultura: la personalidad (de base o no), la sensibilidad, los mitos e ideas-fuerza, los tabúes y los mandamientos, etc.

Finalmente, tal concepción tiene la gran ventaja de poder aplicarse a todas las nociones de cultura desde la más global (cultura opuesta a naturaleza) hasta la más estrecha (cultura cultivada). Una cultura, incluso estrecha y limitada, engloba en su terreno particular una parte de la relación hombre-sociedad-mundo. Lo que diferencia las nociones de cultura, unas de otras, es la amplitud del sistema, la extensión del saber, del campo de experiencia existencial, de las normas y modelos que la mirada antropológica, o etnográfica, o sociológica, o culturalista delinean. Así, la cultura de la antropología cultural engloba todo el saber, todo el campo de la experiencia, todos los códigos, todas las normas-modelos en un sistema global opuesto al sistema instintivo o natural. Por contra, la cultura cultivada no contiene más que el saber de las humanidades, letras y artes, un código refinado, un sistema de normas modelos que se derraman tanto en lo imaginario como en el saber vivir. Naturalmente, las culturas se diferencian no solamente por la amplitud del campo, sino por el código, la infinita diversidad de los modelos y, con más profundidad, por los modos de distribución y de comunicación entre lo real y lo imaginario, lo mítico y lo práctico.

Añadamos aquí dos anotaciones esenciales:

a) Nosotros concebimos la cultura como un sistema metabolizante, es decir, que garantiza los intercambios (variables y diferenciados según las culturas) entre individuos, entre individuos y sociedad, entra la sociedad y el cosmos, etc.

b) Este sistema debe articularse con el sistema social en su conjunto. Se puede concebir el sistema social global como sistema cultural opuesto al sistema natural; se puede, también, concebir la cultura como realidad económica, social, ideológica, etc., y relacionarla así como con el resto de las dimensiones sociales. Vemos, al mismo tiempo, que la cultura no es ni una superestruc-

tura ni una infraestructura, sino el circuito metabólico que enlaza los infraestructural con lo superestructural.

Equipados con esta idea de la cultura podremos ensayar un cult-análisis rudimentario, pero necesario y preliminar, de nuestra sociedad. A diferencia de las sociedades arcaicas en las que la magia-religión establece una unidad cultural sincrética de los saberes y de las experiencias (y de las que puede deducirse *una* personalidad de base), las sociedades históricas, y particularmente la nuestra, ven yuxtaponerse y encabalgarse, incluso sobre el propio individuo, los sistemas culturales. Nuestra sociedad es policultural. Existe la cultura de las humanidades, que alimenta a la cultura cultivada, la cultura nacional, que mantiene y exalta la identificación de la nación, las culturas religiosas, las culturas políticas y la cultura de masas. Cada una de estas culturas, además, está atravesada por corrientes antagónicas. Lenin destacaba muy acertadamente: «Hay dos culturas en cada cultura nacional.» Veremos que hay un dualismo profundo tanto en la cultura cultivada como en la cultura de masas... *Así, la cultura, en nuestra sociedad, es el sistema simbiótico-antagonista de múltiples culturas, cada una no homogénea.*

Podríamos detenernos aquí, pero quisiéramos considerar la ausencia de un marco científico mínimo para integrar los fenómenos a la vez distintos y relacionados de «representación», de «imaginario», de «símbolo», de «signos»; es decir, el conjunto de los fenómenos que van desde el onirismo hasta el conocimiento y lo que llamamos aquí *cognoscitivo,* para indicar una unidad de principio de las estrategias heurísticas originales, de las reglas sistémicas de combinación, una dialéctica intercomunicante *sui generis.*

Ahora bien, los fenómenos cognoscitivos, vistos bajo el ángulo sociológico, no son otros que los fenómenos culturales. De repente, el conocimiento nos introduce en la paradoja de la cultura. El conocimiento supone una unidad de principio, ya lo hemos dicho, entre las actividades prácticas del espíritu (del cerebro) de tipo cognoscitivo y sus actividades fantasmáticas o imaginarias. Esta dualidad, transplantada al plano cultural, abre un problema teórico capital: En efecto, la cultura aparece como siendo a la vez:

a) El terreno de epifenómenos imaginarios que emergen o surgen como afloramientos de la praxis social;

b) el terreno de las unidades codificadas portadoras de la información, es decir, de los principios de orientación y de organización de la praxis social.

La cultura aparece, así, a la vez como el terreno de los epifenómenos y como el de *dispositivo generador* de la sociedad. Por un lado, concierne a aquello que hay de más superficial y, por otro, a lo que hay de más fundamental en la vida social. Hasta ahora, la ciencia social ha podido dominar esta paradoja y ha considerado la cultura a veces como «superestructura» y a veces como fundamento de la organización social (antropología «cultural»).

Hoy, se empieza a considerar la cultura de forma algo menos simplificada. Se comprende más y más que la sociología de la cultura no es solamente la decodificación o desencriptación de las obras-mensajes que permiten leer aquello que, en las profundidades del cuerpo social, permanece oculto o no formulado, sino que concierne también a los principios generativos u organizativos (de «la información» en tanto que hubiera equivalencia entre información y negoentropía).

En el seno mismo del marximo, diversas temáticas tienden a indicar que la cultura aparece ligada a la organización autoperpetuadora o autodesarrolladora de la sociedad, y no ya como «superestructura» epifenoménica.

Pero estamos lejos, de todos modos, de una sociología cultural, la cual necesitaría una revisión general de la teoría sociológica que tuviera en cuenta la distinción complementaria-opuesta de lo generativo y de lo *fenoménico* (la cual se aplica a todos los sistemas autoorganizados según modalidades extremadamente diversas). Entre tanto, las cuestiones más importantes quedan abiertas: todavía no se ha establecido una tipología de los sistemas cognoscitivos que permitiría distinguir, por ejemplo, entre los sistemas teóricos, los sistemas ideológicos y los sistemas mitológicos (digamos incluso que el drama tragicómico de la ciencia social actual es que cada concepción declara que sus presupuestos constituyen los principios teóricos básicos de la ciencia y denuncia a las demás como «ideológicas» o «mitológicas»).

No se ha determinado todavía el, o mejor, los tipos de relaciones entre cultura generativa y fenomenalidad (praxis) social, entre praxis social y productos culturales; en este último sentido, aquellos que «traducen» sociológicamente las obras literarias o cinematográficas han descuidado siempre cuestiones elementales: ¿Existe un código unívoco y estable, al menos en ciertas condiciones dadas de civilización? ¿Cuál? ¿Existen determinantes sociales unívocos o privilegiados? El carácter aleatorio de una obra individual ¿no impide toda inducción sociológica a partir de unidades (obras) aisladas?

Hay que decir que, hasta el presente, el sociólogo-desencriptador creía introducir su código en la obra para hacer emerger el mensaje o introducía, de hecho, su mensaje para hacer que surgiera triunfalmente su código. Incluso ni se ha considerado el problema clave: el paso de un «mensaje» cultural de la epifenomenalidad a la generatividad (por ejemplo, el paso de fantasma-sueño icariano de volar a la industria aeronáutica), e, inversamente (por ejemplo, el paso de un imperativo de civilización tradicional, como el del peinado distintivo de los bigudíes a la epifenomenalidad folclórica); *podríamos, deberíamos,* continuar con muchas otras cuestiones, todas ellas relacionadas con la demostración de que la ciencia cognoscitiva y su vertiente sociológica, la sociología cultural, *no se han constituido todavía*[3].

[3] Nosotros lo hemos intentado más tarde, en *Les Idées (Méthode 4),* Le Seuil, 1991.

POR UNA TEORÍA DE LA NACIÓN

FORMACIÓN Y COMPONENTES DEL SENTIMIENTO NACIONAL

La formación de las *naciones* encuentra su origen en la constitución de grandes conjuntos políticos que sobrepasan el marco de la tribu o de la banda, que se inscriben en un territorio y que dependen de un poder central. Pero las fórmulas antiguas oscilan entre el Imperio y la Ciudad. Roma es la ciudad que, convertida en imperial, acaba, en su declinar, por otorgar el derecho de ciudad a todo el Imperio, pero que no constituye una nación.

La nación se constituye a lo largo de un extenso proceso, en la Europa occidental: el fenómeno encuentra su origen en la explosión en fragmentos de la Cristiandad occidental, el decaimiento y la superación del feudalismo por parte del poder real, el desarrollo de las ciudades y el de una burguesía. El Estado central que se constituye acabará por domesticar a la aristocracia que será quien proporcionará los cuadros de sus fuerzas armadas, y establecerá las comunicaciones y la administración de un territorio que se unificará lenta y dificultosamente, pacífica y belicosamente; y, con los siglos, se constituirá en una unidad territorial, cultural y, a menudo, lingüística.

La religión, la lengua y la pertenencia étnica pueden constituir factores capitales de la cristalización nacional, pero no son absolutamente decisivos. Se crean naciones bi o multilingüísticas (pero esta heterogeneidad puede seguir provocando problemas, incluidos el de la unidad y el de la identidad nacionales); la pertenencia a una misma religión, en un entorno religioso distinto u hostil, no aparece tampoco como absolutamente indispensable. En cuanto a la unidad racial, la mezcla de razas en la Europa occidental, antes incluso de la formación de las naciones, no ha podido constituir un factor de unidad nacional. Pero el sentimiento nacional ha podido hacerse tan profundamente matripatriótico

(véase más adelante el análisis de este concepto), que aparecerá como un sentimiento de unidad de sangre que suscita, en el límite, una mitología racial (Chamberlain, Rosenberg).

La identidad nacional en la historia occidental se ha elaborado primeramente en Francia y en Inglaterra, en y mediante una mezcla de diversas etnias, entre las que se ha formado una unidad cultural supraétnica, que ha sido el producto lento y tardío de una elaboración compleja en la que un poder central de Estado, establecido en un territorio cerrado, se ha dotado de una autonomía que no reconoce nada por encima de él (puesto que, en su nivel, la nación es una realidad superior a todas las realidades infranacionales: familia, pueblo, provincia). El poder central del Estado desempeña un papel nuclear en la formación de la nación. Pero llega un momento en que ese mismo poder, que ha elaborado la nación y ha permitido la formación de la identidad nacional, puede ponerse en cuestión a través de la propia conciencia nacional. El estadio último de la constitución de las naciones modernas es el momento en que la nación, dejando de depender del Estado que la ha creado, quiere que ese Estado dependa de ella. Entonces, la conciencia nacional puede levantarse contra el Estado que ha sido su creador. Es la Revolución francesa, momento en que la nación se levanta contra el Estado y lo destruye, pero para construir un nuevo estado que sea su *emancipación* y que consagre su autenticidad ontológica, lo que explica admirablemente la fórmula de la nación «una e indivisible». Desde ese momento, el nacionalismo —los diversos tipos de nacionalismo— podrá cuestionar al Estado que, a sus ojos, lesionará o traicionará a la nación, pero los nacionalismos siempre necesitarán un Estado. El Estado es el núcleo histórico-sociológico de la nación.

Dicho lo anterior, dejemos de lado los problemas que tengan rasgos de institución nacional (ejército, escuela, etc.), y examinemos aquellos que tengan rasgos de lo que podemos llamar:

— *sentimiento nacional,* si es que queremos insistir en la naturaleza afectiva del problema:

— *conciencia nacional,* si es que queremos insistir en la naturaleza psicológica;

— *identidad nacional,* si es que queremos insistir en la naturaleza antropo-sociológica.

Estos tres términos son interdependientes: existe una relación entre el carácter afectivo, el carácter psicológico y el problema antropo-sociológico del fenómeno. Éste, aunque aparecido tardíamente en la historia de la humanidad, moviliza a fuerzas radica-

les. La nación, formación histórico-sociológica, ha adquirido una importancia capital en el mundo moderno debido a que en ella se ha investido un problema clave de la persona humana, lo cual permite ya comprender por qué se forman hoy naciones fuera de los procesos singulares que las había hecho nacer en Europa.

Lo que ha enjambrado y ha podido tan fácilmente germinar en el mundo —germinar en el sentido de portar gérmenes de nuevas naciones— es lo que yo llamaría aquí bien sentimiento nacional o bien identidad nacional.

El sentimiento nacional es un «complejo», una realidad psicoafectiva constituida por la coagulación y aglutinación, o sea, la síntesis de una totalidad orgánica de elementos aislados por el análisis. Su componente psicoafectiva fundamental puede calificarse de componente matripatriótica. Esta componente puede definirse como la extensión a la nación de los sentimientos infantiles manifestados en la familia. La nación es, en efecto, bisexuada: es maternal-femenina en tanto que *madre* patria a quien sus hijos deben querer y proteger. Y es paternal-viril en tanto que autoridad siempre justificada, imperativa, que apela a las armas y a los deberes. La fusión de lo maternal y de lo paternal se manifiesta en la lengua francesa a través de la propia palabra de patria, nombre femenino de un concepto masculino, o en la extraña asociación de la fórmula sacramental «madre-patria». El sentimiento de relación con la «madre-patria» es infantil en tanto que la relación con la sustancia maternal es de efusión oceánica, y la re-lación con la sustancia paternal es de obediencia incondicional. La componente matripatriótica implica una componente fraternal (entre *hijos* de la madre patria), un sentimiento muy fuerte de la patria *hogar* (*heimat, home*), techo, casa (hay pueblos errantes, pero no hay patria errante). Se entiende que, a partir de esta componente, surja fácilmente el concepto de sangre común y que esta metáfora afectiva, tomada al pie de la letra, pueda transformarse en racismo nacional.

En el fondo mismo de la componente psicoafectiva de la pertenencia nacional hay una virtualidad racista. Efectivamente, la nación constituye una «raza», no en el sentido biológico, sino en el sentido cultural del término, si se le puede dar alguno. Puesto que la componente familiar se hunde en el pasado, en un movimiento verdaderamente clánico, para comunicar y comulgar con el linaje de los ancestros. La larga e incierta historia de la formación de la nación, enseñada en las escuelas, desempeña aquí un papel fundamental de inyección de savia nacional en los individuos. Éstos, participando en las victorias y en los reveses, se enca-

denan tanto más a su patria cuanto más se impregnan de la gloria y de la embriaguez heroica sobre la que pueden proyectar y magnificar su imagen de sí mismos; y cuanto más se impregnan de los dolores que atañen a sus más íntimas fibras de identidad. A través de la historia nacional tiene lugar, por tanto, un proceso de identificación muy íntimo del individuo de una época dada con un Gran Ser Histórico viviente que lucha como un héroe-dios de la Antigüedad para su propia inmortalidad. Este ser es el gran proveedor del individuo quien, como compensación, le debe fidelidad.

A diferencia del clan arcaico que no tiene más que un ancestro fundador, la nación puede refundirse sin cesar por una serie de padres de la patria (en Francia: Vercingetórix, Juana de Arco, Enrique IV, etc.); es una religión que puede tener su panteón de los dioses.

A través del Gran Ser Histórico viviente puede tener lugar el enlace entre el individuo singular mortal y cualquier cosa que participe en el Tiempo cósmico y que resista victoriosamente a la muerte, es decir, al mal que el tiempo lleva consigo, pero no en sí. El enlace con una patria es lo que nos permite, afectivamente, ser a la vez históricos e inmortales.

Este enlace establece una ósmosis, que funciona en ambos sentidos, entre el individuo y el grupo. El individuo no sólo depende: recibe; no sólo recibe protección y seguridad, recibe gloria y respeto. El individuo no sólo se funde en una identificación. Funda su identidad. La primera y fundamental concepción de la identidad es «hijo de», los «abu» y «ben» semitas (el «beni Ysrael» de los hebreos). La nación permite fijar esta identidad de un aquí territorial, en una patética y gloriosa historia, en un rico complejo cultural. Cuando yo me califico de «intelectual francés», presento una carta de visita implícita en la que me considero hijo de Montaigne, Pascal, Rousseau (excúsese la anexión), Hugo, etc.

Al mismo tiempo, la identidad se funda en la diferencia para afirmar la especificidad. La nación permite esta diferenciación radical del «nosotros» y del «los otros». En la historia europea, la *frontera* y el *enemigo* han desempeñado un papel importante en la constitución de la identidad nacional. La frontera circunscribe la zona de integridad y de inviolabilidad. En cuanto al «enemigo», éste permite plantear el problema de la identidad nacional en términos fundamentales de vida y muerte, de existencia y de libertad. Permite, además, todas las fijaciones agrasivas de superioridad-inferioridad.

La nación responde a todas estas tendencias afectivas, a todas estas necesidades de identidad. Pero, en teoría, no sería la única que podría hacerlo. Habría, hay, la familia, la ciudad, la fe, religiosa o secular. Pero la existencia misma de estas grandes realidades históricas que son las naciones hace insuficiente la pertenencia familiar o local. Esta insuficiencia crece, evidentemente, con el crecimiento y la extensión de las comunicaciones. Por otra parte, las pertenencias supra-nacionales o universales, son demasiado débiles como para competir con la nación en este terreno. La cristiandad, como concepción total de la vida, se ha hundido sin haber podido, verdaderamente, tomar cuerpo, en la Edad Media, para, precisamente, dejar paso a las naciones. Los humanismos y las internacionales no llegan a un arraigo profundo en la persona humana.

Además, la nación sigue precipitándose en un gigantesco vacío histórico; se puede incluso decir que la primera nación existente (la Francia revolucionaria), ha creado a todas las demás naciones al crear, en todas partes, un sentimiento de vacío; la existencia de las naciones colonialistas ha creado, también, las naciones descolonizadas.

Por otra parte, y finalmente, el mundo moderno genera tales incertidumbres, tales frustraciones y tales lesiones en la individualidad, la conciencia de ser arrancado sin remedio por el flujo fugitivo de la historia se ha incrementado hasta tal punto que la identidad nacional continúa fijando las necesidades de afirmación y de seguridad, como una cierta reconciliación con el tiempo en su espacio.

La inversión afectiva profunda del ser humano en su nación y la fuente objetiva de poder que constituye el Estado compiten conjuntamente para hacer de la nación un «ídolo», según la expresión de Toynbee, es decir, del nacionalismo una actitud religiosa. Para Toynbee, la nación se ha convertido en ídolo debido a que se produjo una transferencia de sumisión de la cristiandad a los Estados parcelarios seculares de Occidente. Para él, el nacionalismo está lejos de la religión dominante del mundo occidental.

La nación ha podido convertirse en ídolo porque ha permitido invertir en ella, magnificándola, la relación matripatriótica, que, a su manera y a su nivel, contiene el culto-al-hogar y el culto-a-los-ancestros de los que ningún grupo humano ha podido todavía prescindir, puesto que permite —al igual que la religión con el Ser cósmico— la participación de un Ser a la vez trascendente e histórico.

Y, de hecho, la nación se impone con toda su majestad de lo sagrado. Sus decretos son imperativos. La obediencia que se le debe es incondicional. Ella hace que reinen sus tabúes. Ella tiene sus ritos y sus ceremonias (banderas, himnos, conmemoraciones). Ella tiene sus héroes y sus grandes mitos.

Así, el «éxito» de la nación proviene del hecho de que pueda responder a algunos de los requisitos más íntimos y más profundos del ser humano.

El éxito de la nación occidental conduce, sin embargo, a su contradicción fundamental: siete siglos de guerras prácticamente ininterrumpidas en las que cada nación se considera como enemigo natural de la otra, acabando estas guerras nacionales europeas, de momento, en dos guerras mundiales...; esta contradicción, si bien se apacigua o se adormece actualmente en la Europa del oeste, se extiende en el resto del mundo y se extenderá en miles de guerras si no pesara sobre las naciones el peso de dos supernaciones, dos Imperios [1].

LAS NUEVAS NACIONES

La nación que emerge lentamente de varios siglos de historia occidental va a enjambrar y a cristalizar sin conocer estos procesos formativos del resto del mundo. La primera oleada de nuevas naciones afecta a las Américas y, principalmente, a los colonos que se emancipan de las metrópolis: primeramente EEUU, después la América Latina, que, en lugar de crear una sola nación según la voluntad del Libertador, estalla en diversos fragmentos que cristalizan rápidamente.

La segunda oleada afecta a la Europa central y oriental (1848).

Una tercera oleada nace en el Japón que, bajo la era Meiji, cristaliza en Estado-Nación (1868-1889).

La cuarta oleada agita a los Balcanes (1914-1918); y la erupción del nacionalismo continúa en el extremo oriente.

La quinta oleada, por último, la de después de la guerra de 1939-1945, afecta a todo el Tercer Mundo.

La nación, la nacionalidad y el nacionalismo han recubierto el

---

[1] La comprobación de esta suposición, enunciada en 1964, se ha hecho en 1991-1993.

planeta. La reivindicación de la nacionalidad se ha convertido en reivindicación universal.

La constitución de nuevas naciones incrementa, por supuesto, la tragedia de los conflictos entre naciones y el caos de las relaciones internacionales únicamente dominados por la correlación de fuerzas.

Además, la nueva nación porta en su seno nuevos problemas: nace de una reivindicación emancipadora respecto a la dominación *extranjera* y responde a una necesidad de identidad ciertamente desigualmente profunda, pero ya enraizada en la *intelligentsia* política pujante y en las clases urbanas de las regiones conolizadas. Pero esta necesidad de identidad es anterior a la forma dada a luz de Estado-Nación. Antes de la existencia nacional, nace una conciencia nacional, y hace nacer a la Nación en cuanto tiene lugar la descolonización. Pero esta nación sufre de ciertas carencias infantiles. No existe una red de comunicaciones, ni una economía nacional, a veces ni una lengua común, ni mezcla de etnias unidas dentro de unas fronteras fijadas arbitrariamente por la colonización. La «superestructura» viene antes que la infraestructura y, cosa extraordinaria, se pone manos a la obra para crear esa infraestructura. Es la clase política nacionalista la que crea el partido-Estado cuya misión es la de constituir una sociedad y una economía, en una palabra, una nación, a partir de poblaciones heterogéneas étnica y culturalmente. Para ello, la clase política utiliza, naturalmente, los medios que fueron los de las naciones europeas: la necesidad de tener un *enemigo,* una amenaza, la necesidad de tensión y de ruptura, de agresividad.

La necesidad de identidad nacional, nacida antes de la existencia de la nación, busca a ésta de forma errante e inestable. Así, la necesidad nacional en los países árabes duda entre los Estados ya constituidos y la idea de nación árabe. En África, la necesidad de identidad nacional ha dudado entre el concepto de África negra y los Estados balcanizados de hecho. La nación no ha cristalizado todavía [2], pero parece que las fuerzas de balcanización serán las vencedoras, dado que no hay una potencia hegemónica que pueda garantizar la unidad a sangre y a fuego.

El arabismo se convierte en nacionalismo, la negritud se convierte en nacionalismo; el propio judaísmo, de tradición cultural israelita, se muda por el sesgo del sionismo en nacionalidad israe-

[2] Escrito en 1964.

lita, llegando a afirmar laicamente su derecho sobre un territorio perdido hace dos mil años...

Vemos la evolución del mundo realizarse al filo de dos ramas que, separándose en un cierto momento, se vuelven una contra otra pero para destrozarse mutuamente. La evolución hasta el siglo XIX ha visto el desarrollo económico y el desarrollo de las naciones ir al unísono. Hoy, el desarrollo económico apela a una sociedad internacional, apela a la unidad planetaria, a pesar de que el desarrollo de los nacionalismos tiende hacia la hiperparcelación planetaria.

Y nada permite presagiar todavía que pueda enraizar en la humanidad un patriotismo del hombre, puesto que el hombre no conoce otros enemigos que el hombre. Su «lucha» contra la naturaleza es metafórica: de hecho, la domestica. El hombre no conoce nada más extranjero que sí mismo. ¿Cómo puede tomar conciencia de su patria humana sin enemigo, sin extranjero, y, naturalmente, sin movimiento de amor que le haga sentir la unidad de la especie? ¿Sabrá la era planetaria asemejarse a la especie humana?

POR UNA TEORÍA DE LA CRISIS

1. EL CONCEPTO DE CRISIS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La utilización «ingenua» del concepto de crisis en las ciencias sociales no es siempre tan ingenua. No sólo significa que «la cosa no va bien» o que «todo va mal». Significa también, a menudo, que la crisis es un *revelador* y un *realizador.*

El valor «revelador» de las crisis surge en las concepciones según las cuales existe una dualidad entre lo latente y lo manifiesto, lo inconsciente y lo consciente, lo virtual y lo real, y para los cuales, evidentemente, el conocimiento no se detendría solamente en lo real, en lo consciente o en lo manifiesto. La crisis, desde ese momento, revela, de repente, la presencia, la fuerza y la forma de aquello que, en tiempos normales o en situaciones normales, permanece invisible. Estas concepciones destacan particularmente el carácter revelador cuando consideran el desorden, el antagonismo, el conflicto, o sea, la «contradicción», no como accidentes aberrantes en la vida social o individual, sino como trazos inherentes a esas realidades. El lector reconocerá aquí los postulados «críticos» (de crisis) propios del pensamiento de Marx y de Freud que, no solamente han sido explotados de formas diversas por los marxistas y por los freudianos epígonos, sino que están difundidos con bastante amplitud en una vasta vulgata antropo-sociológica contemporánea. Para ellos, el momento de la crisis es, en alguna forma, un «momento de la verdad».

Por otra parte, el valor «realizador» de la crisis viene afirmado en los métodos en los que la evolución se concibe no como un proceso lineal, sino como un fenómeno marcado por discontinuidades y rupturas. En este caso, además, podemos referirnos a Freud y a Marx, pero también a una vasta confluencia en el pensamiento contemporáneo en la que tanto la teoría biológica como el estructuralismo desempeñan su papel. En efecto, la teoría bio-

lógica moderna y el estructuralismo tienen en común la idea de que el sistema —vivo para una y social para el otro— tiende, por sí mismo, a mantener su invarianza, es decir, a autoperpetuarse o a autorreproducirse sin modificarse. De ahí que toda modificación aparezca como el producto de una perturbación desorganizadora en el seno del sistema considerado y de una puesta en movimiento de aptitudes reorganizadoras propias de ese sistema. De repente, no existen grandes dificultades para considerar que el fenómeno de desorganización-reorganización y el de crisis pudieran tener algo en común, y que la propia evolución pudiera tener un carácter crítico. Esto no significaría, evidentemente, que toda crisis tuviera un efecto evolutivo, sino que la crisis pone en movimiento fuerzas de transformación y que puede, eventualmente, constituir un momento decisivo en la transformación.

Es en este sentido en el que hemos intentado, nosotros mismos, un primer esbozo de «crisisología». Sin querer entrar en su exposición, nos limitaremos aquí a subrayar un trazo que permite resolver una de las paradojas ligadas al concepto de crisis.

Krisis: el término griego significa *decisión.* Su utilización inicial en medicina ha conservado este sentido: la crisis es el momento decisivo, el punto de inflexión que *permite el diagnóstico.* Ahora bien, en su sentido moderno, el concepto de crisis ha pasado a ser de incertidumbre. Tal como hemos dicho, la crisis aporta una relativa indeterminación allá donde imperaba un determinismo aparentemente garantizado y, en este sentido, debilita la posibilidad de previsión. Pero hay que comprender que no se trata aquí de un cambio de significado del concepto de crisis sino de un paso de un sentido simple a un sentido complejo. En la medida en que hay incertidumbre, hay, desde ese momento, la posibilidad de acción, de decisión, de cambio, de transformación. El momento de la indeterminación y el de la decisión se confunden en la medida en que la decisión y la incertidumbre son interdependientes. La crisis es un momento indeciso y decisivo a la vez.

Se puede, al mismo tiempo, captar la insuficiencia y el interés del concepto de crisis: éste lleva en su seno un carácter incierto, puesto que corresponde a una regresión del determinismo propio del sistema considerado, por tanto a una regresión del conocimiento. Pero esta regresión puede y debe venir compensada por un progreso en el conocimiento de la complejidad crítica. No es la primera vez que un aparente retroceso del determinismo correspondería, de hecho, a un avance de la ciencia. Ya lo hemos visto en la microfísica, que ha debido y podido afinar su método y

basarse sobre una epistemología más compleja. Es más que deseable que el resplandor crítico permita estrechar el abrazo del funcionalismo y del determinismo mecanicista sobre la ciencia de los sistemas sociales y su evolución.

De todas formas, incluso si el concepto de crisis llega a plantear problemas a las ciencias sociales, resulta, desde este mismo momento, necesario que las ciencias sociales le planteen el problema al concepto de crisis. Es evidente que este concepto está hoy demasiado difundido, demasiado extendido, poco precisado y demasiado poco operativo. Se trata, por tanto, de llamar la atención sobre la crisis de la palabra crisis, de hacer de él un concepto científicamente utilizable y epistemológicamente controlable. Se trata de hacer que la palabra «crisis» pase del primer nivel de lenguaje-objeto a un segundo nivel de metalenguaje epistemológico y teórico. Ello no hará sino contribuir a aclarar un muy vasto y diversificado terreno de investigación que se encabalga sobre múltiples disciplinas de las ciencias sociales y humanas. No está prohibido esperar ver, algún día, surgir una «crisisología».

2. POR UNA CRISISOLOGÍA

El concepto de crisis se difundió en el siglo XX hasta todos los horizontes del conocimiento humano. No hay dominio o problema que no se encuentre frecuentado por la idea de crisis: el capitalismo, la sociedad, la pareja, la familia, los valores, la juventud, la ciencia, el derecho, la civilización, la humanidad... Pero este concepto, al generalizarse, en cierto modo, se ha vaciado de contenido. Originalmente, *Krisis* significaba decisión: es el momento decisivo, en la evolución de un proceso incierto, que permite el diagnóstico. Hoy, crisis significa indecisión. Es el momento en que, al mismo tiempo que una perturbación, surgen las incertidumbres. Cuando la crisis se limitaba al sector económico, podíamos, al menos, reconocer ciertos trazos cuantitativos: disminución (de la producción, del consumo, etc.); crecimiento (del paro, de las quiebras, etc.). Pero, desde que se ha ampliado a la cultura, a la civilización, a la humanidad, el concepto ha perdido sus contornos, y, como máximo, permite decir que alguna cosa no funciona, pero la información que nos da se precisa por el oscurecimiento generalizado del concepto de crisis.

Esta palabra sirve, desde ahora, para nombrar a lo innomina-

ble, retrotrayéndonos a un doble vacío: vacío en nuestro saber (en el corazón mismo del término «crisis»); y vacío en la propia realidad social en la que aparece la «crisis».

La palabra «crisis» se ha difundido poco a poco, invadiendo todo ente social: pero para que este concepto recupere su sentido, hay que llevar hasta el final la operación de crisificación y poner, finalmente y sobre todo, en crisis el concepto de crisis. El problema clave es éste: ¿Cómo clarificar el concepto de crisis? ¿Cómo hacerlo clarificador (sabiendo, naturalmente, que toda aclaración conlleva su propia sombra y que toda elucidación comporta su propia zona ciega)? Primeramente, ¿en qué terreno vamos a considerar la noción de crisis? Naturalmente, el término se ha aplicado en primer lugar a los organismos biológicos y puede, efectivamente, aplicárseles. Pero la crisis es un concepto que despliega su propia riqueza en el marco de los desarrollos sociohistóricos.

Es en las sociedades evolutivas modernas donde se activan de forma múltiple las relaciones de complementariedad/competencia entre organización y antiorganización [1], donde los antagonismos que se regulan mutuamente corren el riesgo de desregular el conjunto, donde los riesgos exteriores (perturbaciones ecológicas, guerras) aportan sin cesar sus capacidades destructivas. Es en este marco donde debemos considerar el concepto de crisis.

Los componentes del concepto de crisis

El concepto de crisis está, de hecho, compuesto por una constelación de nociones interrelacionadas:

La idea de perturbación

La idea de perturbación es la primera que hace surgir el concepto de crisis. Esta idea es, de hecho, de doble cara. Por una parte, puede ser, efectivamente, el acontecimiento, el accidente, la *perturbación exterior* que desencadene la crisis. Y, en este sentido, las fuentes de crisis pueden ser muy diversas: malas cosechas, invasión seguida de derrota, etc. Sin embargo, las más interesantes no son las perturbaciones generadoras de crisis, sino las perturbacio-

[1] Ver *supra,* «Un sistema autorreorganizador», pp. 91-98.

nes que surgen de procesos aparentemente no perturbadores. A menudo, estos procesos aparecen como el crecimiento demasiado grande o demasiado rápido de un valor o de una variable, con respecto a los demás: crecimiento «excesivo» de una población respecto a los recursos del medio (y, a menudo, en ecología animal, aparece antes de la rarificación de los recursos, del paso de un cierto umbral de densidad demográfica, y provoca perturbaciones «críticas» en los comportamientos), o, como se decía en economía clásica, un crecimiento excesivo de la oferta respecto a la demanda.

Cuando se consideran estos tipos de procesos en términos sistémicos, se ve que el crecimiento cuantitativo crea un fenómeno de sobrecarga: el sistema se hace incapaz de resolver los problemas que resolvía de este lado de ciertos umbrales. Sería necesario que pudiese transformarse. Pero tal transformación no puede concebirla o realizarla. O bien la crisis nace de una situación de *double-bind,* es decir, de doble bloqueo por el cual el sistema, bloqueado entre dos exigencias contrarias, se paraliza, se perturba y desregula.

Más ampliamente, la perturbación de crisis puede considerarse como consecuencia de las sobrecargas o de *double-bind,* cuando el sistema se encuentra enfrentado con un problema que no puede resolver según las reglas y normas de su funcionamiento y existencia normales. De ahí, aparece la crisis *como una ausencia de solución* (fenómenos de desregulación y de desorganización) pudiendo, de repente, suscitar una solución (nueva regulación, transformación evolutiva).

Es evidente que lo que importa para el concepto de crisis no es tanto la perturbación externa que, efectivamente, en determinados casos, desencadena un proceso de crisis, sino la perturbación interna, a partir de procesos aparentemente no perturbadores. Y la perturbación interna, provocada por sobrecarga o *double-bind,* se va a manifestar esencialmente como fallo en la regulación, decadencia de una homeostasis, es decir, como *desregulación.* La verdadera perturbación de crisis es la *desregulación.* Lo es a nivel de las *reglas de organización* de un sistema, lo es a nivel no solamente de los sucesos fenoménicos exteriores en los cuales está inmerso ecológicamente el sistema, sino de su *misma organización* en aquello que tiene de generativo y de regenerador.

La desregulación organizativa se va a traducir, por tanto, en una disfunción allá donde existía la funcionalidad, en ruptura allá donde existía continuidad, *feed-back* positiva allá donde había *feed-back* negativa, conflicto allá donde había complementariedad.

El crecimiento de los desórdenes y de las incertidumbres

Todo sistema social comporta desorden en su seno y funciona a pesar del desorden, a causa del desorden y con el desorden, lo cual significa que una parte del desorden es rechazado, limpiado, corregido, transmutado o integrado.

Ahora bien, la crisis es siempre una regresión de los determinismos, de las estabilidades y de las constricciones internas en el seno del sistema, es siempre, por tanto, una progresión de los desórdenes, de las inestabilidades y de los riesgos.

Ello implica una progresión de las incertidumbres: la regresión de los determinismos implica una regresión de la predicción. El conjunto del sistema afectado por la crisis entra en una fase de aleatoriedad en la que las formas que tomará su futuro inmediato resultan inciertas. Naturalmente, en ciertas condiciones, resulta posible una nueva previsibilidad, en un segundo grado: así, por ejemplo, supongamos que en una sociedad dada se abre un período de «desórdenes» económico-políticos en cadena. La previsibilidad del día a día se debilita considerablemente, pero es previsible que se imponga una solución autoritaria, solución que puede preverse estudiando las correlaciones de fuerzas, de estrategia, dentro de dicha sociedad y de su entorno.

Bloqueo/desbloqueo

Lo que resulta admirable es que el desencadenamiento de los desórdenes venga asociado a la parálisis y a la rigidez de aquello que constituía la flexibilidad organizativa del sistema, de los dispositivos de respuesta, de la estrategia y de la regulación. Todo ocurre como si la crisis anunciase dos formas de muerte que, efectivamente conjugadas, constituyesen la muerte de los sistemas negoentrópicos: la descomposición, es decir, la dispersión y la vuelta al desorden de los elementos constitutivos, por una parte, y la rigidez cadavérica, es decir, la vuelta a las formas y causalidades mecánicas, por otra.

Este segundo aspecto, el de la rigidez, se manifiesta por el bloqueo de aquello que, hasta entonces, garantizaba la reorganización permanente del sistema, ante todo, el bloqueo de los dispositivos de retroacción negativa que anula las desviaciones y las perturbaciones.

Ahora bien, este bloqueo en los dispositivos de reorganización permanente suscita o permite el *desbloqueo de las capaci-*

dades o realidades inhibidas. En efecto, el bloqueo organizativo corresponde a una remoción de las constricciones que pesan sobre los componentes y sobre los procesos que constituyen el sistema.

Una vez más, el carácter central de la crisis no está solamente en la explosión, en la aparición del desorden, de la incertidumbre; está también en la perturbación/bloqueo sufrido por la organización/reorganización, está en la desregulación. Y cuanto más «profunda» es la crisis (crisis de «civilización») más hay que buscar el nudo de la crisis en algún lugar profundo y oculto en el corazón del dispositivo de regulación.

El «desbloqueo» de la crisis se manifiesta bajo aspectos diversos, de hecho, inseparables unos de otros. Enumerémoslos aquí, sin que enumeración signifique jerarquía:

1.° *Desarrollo de las* feed-back *positivas.*

Las perturbaciones de crisis ponen en juego fuerzas que agravan las fluctuaciones en lugar de corregirlas. La *feed-back* positiva es el proceso retroactivo a partir del cual la desviación, en lugar de anularse, se mantiene, se acentúa y se amplía a sí misma. Además, el desarrollo de las *feed-back* positivas se manifiesta por:

— la transformación rápida de desviaciones en tendencias que pueden oponerse entre sí;

— fenómenos desmesurados o desproporcionados de crecimiento o de decrecimiento de tal o cual elemento o factor;

— procesos rápidos marcados por esta desmesura *(ubris)* que pueden, eventualmente, propagar de forma vertiginosa una desintegración en cadena (*runaway*).

En este sentido, el tiempo de la crisis es el tiempo de aceleración, de amplificación, de propagación epidémica, de morfogénesis (constituyendo y desarrollando formas nuevas a partir de las desviaciones).

2.° *Transformación de las complementariedades en competencias y antagonismos.*

En estos procesos, los antagonismos virtuales tienden a hacerse manifiestos, mientras que las complementariedades manifiestas tienden a virtualizarse.

Así ocurre con las relaciones entre individuos, grupos o clases en las que podrían actuar, al mismo tiempo y de forma diversa, el «cada uno a lo suyo», el «todos por todos», el «todos contra

todos», el «uno contra uno», con alianzas y coaliciones tanto más temporales y aleatorias cuanto más profunda y acelerada sea la crisis.

3.° *Crecimiento y manifestaciones de los caracteres polémicos.*

Todo lo que acabamos de enunciar nos demuestra perfectamente que los caracteres antagónicos latentes o virtuales propios de toda organización compleja, y más particularmente, de toda organización social histórica, emergen, se actualizan, se manifiestan y se desencadenan. Por todas partes, el carácter conflictivo tiende a crecer, o sea, a convertirse en dominante (una crisis puede derivar en guerra civil o transformarse en guerra exterior).

Los conflictos se multiplican no solamente en el plano de los individuos, grupos o clases, sino entre los dispositivos de control/regulación y entre los procesos desviantes/neotendenciales. Puede verse perfectamente aquí que la idea de crisis no puede reducirse a la idea de conflicto interno en el seno del sistema, sino que porta en sí misma la posibilidad, la multiplicación, la profundización y el desencadenamiento de conflictos.

4.° *La multiplicación de los* double-bind.

En el plano de las instancias de control y de poder, los *double-bind* se multiplican: el poder no puede ni tolerar ni reprimir el desencadenamiento de los desórdenes, de las desviaciones y de los antagonismos. Pero los individuos o grupos que participan en la crisis pueden, por sí mismos, alcanzar umbrales más allá de los cuales la satisfacción de sus exigencias corre también el riesgo, debido a los crecientes peligros que conciernen a la existencia del sistema, o sea, a su propia existencia, de acabar por anular sus exigencias. No son solamente los dispositivos de poder/control los que se enfrentan con los *double-bind,* sino también los reivindicadores cuyas estrategias de acción deben, ante la incertidumbre y los riesgos del desarrollo de la crisis, plantearse las «contradicciones» [2].

[2] La relación entre crisis y *double-bind* puede captarse de forma simplificada con dos ejemplos, uno estrictamente cibernético y el otro biológico. El primero se refiere a la tortuga electrónica de Grey Walter, cuyo comportamiento, al dotarla de cuasirreflejos condicionados contradictorios, se hace «neurótica»,

5.° *El desencadenamiento de actividades de investigación.*

Cuanto más se profundiza y más dura la crisis, más invita a la búsqueda de soluciones, cada vez más radicales y fundamentales. La crisis tiene siempre, por tanto, un aspecto de despertar, y muestra que aquello que se deba por supuesto, aquello que parecía funcional y eficaz comporta, al menos, carencias y vicios. De ahí el desencadenamiento de un esfuerzo de investigación que pueda llevar a una técnica, a una invención a una nueva fórmula jurídica o política que sea una innovación que reforme el sistema y que forme, desde entonces, parte integrante de sus dispositivos y estrategias de reorganización. La investigación puede ir más allá de la reforma y comportar una reestructuración, una «revolución», como se dice, capaz de establecer un «metasistema» que pueda superar los *double-bind* fundamentales, revelando los límites y las carencias del sistema precedente.

Hay, por tanto, en toda crisis, un desbloqueo de las actividades intelectuales que actúa para la formulación de un diagnóstico, para la corrección de un conocimiento insuficiente o falseado, para la oposición a un orden establecido o sacralizado, para la innovación y la creación.

Hay, por tanto, al mismo tiempo que una destrucción activa en una crisis que se profundiza (entrada en virulencia de las fuerzas del desorden, de la dislocación y de la desintegración), una creatividad en acción. La crisis libera, al mismo tiempo, fuerzas de muerte y fuerzas de regeneración. De ahí su ambigüedad radical.

6.° *Las soluciones míticas e imaginarias.*

Pero la ambigüedad aparece en otro plano, en el seno mismo del proceso de investigación. La búsqueda de una solución adopta aspectos mágicos, míticos y rituales. Al mismo tiempo que las

---

es decir, incoherente o bloqueada. El segundo se refiere a las experiencias en las que se ha hecho sufrir un *double-bind* a un animal. Tomemos un caso práctico de un gato. Sea un chorro de aire caliente (que horroriza al gato) asociado a la presentación de alimentos (que el gato desea). Al cabo de un cierto tiempo, la doble presentación desencadena fenómenos de ansiedad, indisposiciones psicosomáticas, aberraciones sexuales, inhibiciones, aversiones, fobias, sospechas, combates contra un animal imaginario y conductas ritualizadas. Este ejemplo permite ver, no solamente el carácter múltiple y multidimensional de los desarreglos en cadena, es decir, la variedad de efectos de crisis, sino también formas «críticas» de respuesta, es decir, rituales o míticas (la lucha contra un enemigo imaginario).

actividades intelectuales, se despliegan los procesos mágicos. Se intenta aislar y circunscribir la culpabilidad e inmolar y liquidar el mal, sacrificando al o a los «culpables». La búsqueda de responsabilidades se divide, desde ese momento, en dos ramales antagónicos, uno que trata de reconocer la naturaleza misma del mal, el otro que persigue al chivo expiatorio al que inmolar y, naturalmente, se multiplican los culpables imaginarios, lo más frecuente entre marginados o minorías.

Se trata de perseguirlos como cuerpos extraños y/o destruirlos como agentes infecciosos. Así, la búsqueda de una solución se diversifica y se desvía hacia el sacrificio ritual. Al mismo tiempo, el malestar, las desgracias, los peligros de crisis suscitan, como reacción, grandes esperanzas de un porvenir mejor, de solución final y radical, de esperanza absoluta; el mesianismo de la salvación infla, amplía y desarrolla en la crisis la dimensión mitológica ya presente en todos los asuntos humanos.

7.° *La dialectización de todos los componentes.*

He aislado aquí, de forma relativamente abstracta, algunos de los componentes de la crisis; de todos modos, es evidente que la crisis no es solamente el conjunto de sus componentes, sino también de sus interacciones, sus combinaciones, del juego a la vez complementario, competitivo y antagonista de sus procesos y fenómenos, es decir, de su *dialectización.*

La crisis es, a la vez, bloqueos y desbloqueos, juego de los *feed-back* negativas y positivas, antagonismos y solidaridades, *double-bind,* búsquedas prácticas y mágicas, soluciones en el plano físico y en el plano mitológico.

El concepto de crisis es, por tanto, extremadamente rico; más rico que la idea de perturbación; más rico que la idea de desorden, y que lleva en su seno perturbaciones, desórdenes, desviaciones y antagonismos, pero no sólo eso; estimulando en él a las fuerzas de vida y a las fuerzas de muerte, que se convierten aquí, también, más que en ningún otro lugar, en las dos caras de un mismo fenómeno. En la crisis se estimulan simultáneamente los procesos cuasi-«neuróticos» (mágicos, rituales y mitológicos) y los procesos inventivos y creativos. Esto se embrolla, se entrecruza, se entre-combate, se entre-combina... Y el desarrollo y la salida de la crisis son aleatorios, no solamente porque progresa el desorden, sino porque todas estas fuerzas, estos procesos y estos fenómenos extremadamente ricos se influyen mutuamente y se destruyen mutuamente en el desorden.

CRISIS Y TRANSFORMACIONES

De la acción

La crisis pone en movimiento procesos desordenados que pueden convertirse en desencadenados. En esas condiciones, la acción, que se basa en la previsibilidad y en la intervención de determinismos, se encuentra casi ahogada. Pero, bajo otro ángulo, la acción se encuentra estimulada. En situaciones normales, el predominio de los determinismos y de las regularidades no permite la acción más que entre márgenes extremadamente estrechos y siguiendo el sentido de esos determinismos y de esas regularidades. Por contra, la crisis crea nuevas condiciones para la acción. Al igual que la estrategia militar no puede desenvolverse más que en el marco aleatorio de las batallas, al igual que toda situación aleatoria permite golpes de audacia dentro de las estrategias en juego, incluidos los juegos de la política, la situación de crisis, por sus incertidumbres y aleatoriedades, por la movilidad de las fuerzas y de las formas en presencia, crea condiciones favorables para el desarrollo de las estrategias audaces e inventivas, favorables a ese carácter propio de toda acción: la decisión que elige entre diversos comportamientos o diversas estrategias posibles. Decisiones, en momentos de todo o nada, tomadas por un número muy restringido de individuos, incluso un solo individuo (*alea jacta est*), pueden provocar consecuencias irreversibles e incalculables sobre todo el proceso. En este sentido, también la crisis es tributaria de la aleatoriedad: en algunos de sus momentos-encrucijada, es posible mediante una acción minoritaria o mediante una decisión individual, decantar el desarrollo en un sentido, a veces, altamente improbable. La ampliación del papel de la acción individual y la ampliación del papel del azar van a la par, es decir, son dos caras de un mismo fenómeno.

El cambio: progresiones/regresiones

La crisis lleva en su seno, por lo que se refiere a las sociedades históricas, no solamente la capacidad de vuelta al *statu quo ante* (por reabsorción de la perturbación), no solamente la capacidad de desintegración del sistema en tanto que sistema (una sociedad puede escindirse, disociarse), no tanto la posibilidad de desinte-

gración total (una sociedad histórica es relativamente inaniquilable y sólo un genocidio o un atentado mortal contra su ecosistema pueden desintegrarla radicalmente), sino, también y sobre todo, posibilidades de cambio. Estos cambios pueden ser locales, de detalle, pero pueden constituir transformaciones del propio núcleo de la organización social, y los más profundos afectan, evidentemente, a la organización generadora de la sociedad (lo que se llama, en el lenguaje vulgar de las ciencias sociales, la «estructura»), que regenera sin cesar la organización fenoménica.

El carácter incierto y ambiguo de la crisis hace que su salida sea incierta. Igual que la crisis contempla la aparición conjunta de las fuerzas de desintegración y de regeneración (de «muerte» y de «vida»), igual que pone en marcha procesos «sanos» (la búsqueda, la estrategia, la invención) y «patológicos» (el mito, la magia, etc.), igual que a la vez despierta y adormece, la crisis puede tener una salida regresiva o progresiva.

Regresiva: el sistema pierde en complejidad y en flexibilidad: la regresión se manifiesta, lo más frecuentemente, por la pérdida de las cualidades más ricas, de las libertades que son al mismo tiempo los caracteres más frágiles y los más recientes, y por la consolidación de las estructuras más primitivas o rígidas [3]. Progresiva: el sistema adquiere cualidades y propiedades nuevas, es decir, una complejidad mayor.

Queda patente aquí la doble cara de la crisis: riesgo y oportunidad, riesgo de regresión y oportunidad de progreso. La crisis pone en funcionamiento, y necesariamente una por otra, desorganización y organización; toda desorganización creciente lleva, efectivamente, en su seno el riesgo de muerte, pero también la oportunidad de una nueva reorganización, de una creación, de una superación. Tal como ha dicho Mac Luhan: «*breakdown is a potential breakthrough*». El *double-bind* que bloquea el sistema abre, al mismo tiempo, el proceso de constitución de un metasistema que resolverá las contradicciones insuperables y los antagonismos destructores del anterior, lo cual no impedirá que tenga sus propios antagonismos y contradicciones.

En las sociedades históricas, es frecuente que una crisis

[3] Así, en la solución regresiva, se liquidarán físicamente las desviaciones, incluso las potenciales, se anulará, antes de surgir, toda posibilidad de tendencias críticas o antagonistas, se denunciará y se castigará a los culpables y se resolverán los problemas a través de discursos ceremoniales y de actos rituales.

encuentre una solución a la vez progresiva y regresiva, según los niveles: determinados progresos económicos pueden corresponderse con regresiones políticas, y viceversa.

Teoría de la crisis y teoría de la evolución

La crisis no es necesariamente evolutiva y puede reabsorberse en una vuelta al *statu quo.* Pero la crisis es potencialmente evolutiva. Lleva en su seno, en estado naciente, los caracteres de la evolución. Para comprenderlo, hay que deshacerse, de una vez por todas, de la idea de que evolución es un proceso continuo que fluye hacia adelante. Toda evolución nace siempre de acontecimientos/accidentes y de perturbaciones que dan a luz una desviación, que desvían una tendencia que entra en antagonismo en el seno del sistema y que comporta desorganizaciones/organizaciones más o menos dramáticas o profundas. La evolución puede concebirse, por tanto, como un rosario de desorganizaciones/organizaciones cuasicríticas.

La crisis es, por consiguiente, un microcosmos de la evolución, es una especie de laboratorio para estudiar, como *in vitro,* los procesos evolutivos.

Nosotros vivimos en sociedades en evolución permanente y rápida, donde la complejidad es tal que va acompañada de grandes inestabilidades y desórdenes. Así, hoy, no sabemos si la evolución permanente es, también, una crisis permanente. Pero, en un momento dado, podemos diferenciar los dos conceptos porque la crisis no es permanente. La crisis se manifiesta entre ciertos umbrales temporales. Es necesario un antes y un después más o menos «normales»: la crisis *stricto sensu* se define siempre con respecto a períodos de estabilidad relativa. Si no, la noción de crisis se embebería en la de evolución. A partir de aquí, puesto que la evolución tiene, en todo caso, un aspecto crítico, se puede decir que toda evolución conlleva una componente crítica y que puede concebirse como un rosario irreversible de crisis.

¿HACIA UNA CRISISOLOGÍA?

Nosotros creemos en la posibilidad y en la utilidad de una crisisología. Ésta debería comportar un método de observación cuasiclínico, ligada a una deontología: los *crisis centers* no deben ser solamente médicos, sino que podrían extenderse a todos los terre-

nos; las casas de la cultura deberían ser *crisis centers,* no oficinas de espectáculos. Pero el método de observación/intervención debe estar ligado a una teoría. Repetimos: no hay teoría posible de la crisis sin teoría de la auto-(geno-feno)-eco-re-organización. Naturalmente, la crisisología no podría suministrar la técnica de análisis de una crisis; puede, solamente, ayudar a pensar sobre una crisis particular: *cada crisis necesita del estudio concreto de su propia complejidad.*

Espero haber mostrado que se puede elevar la crisis al nivel de un macroconcepto rico y complejo que lleva en su seno una constelación de conceptos. El hecho de que hayamos sido llevados a introducir la incertidumbre, la aleatoriedad y la ambigüedad en el concepto de crisis corresponde no a una regresión teórica, sino *como en cualquier terreno en el que penetran la incertidumbre y la ambigüedad, a una regresión del conocimiento simple, de la teoría simple, lo cual permite una progresión del conocimiento complejo y de la teoría compleja.*

En efecto, podemos comprender mejor la intuición marxista y la intuición freudiana según las cuales la crisis es, a la vez, un revelador y un realizador. Se observa mejor, en efecto, cómo la crisis revela aquello que estaba escondido, latente y virtual, en el seno de la sociedad (o del individuo): los antagonismos fundamentales, las rupturas sísmicas subterráneas, la marcha oculta de las nuevas realidades; y al mismo tiempo, la crisis nos ilumina teóricamente la parte sumergida de la organización social, las capacidades de supervivencia y de transformación.

Es en este sentido en el que la crisis tiene algo de «realizador». La crisis pone en marcha, aunque no sea más que por un momento, aunque no sea más que en estado naciente, todo aquello que puede aportar cambio, transformación y evolución.

Es cada vez más extraño que la crisis, al convertirse en una realidad cada vez más evidente intuitivamente, en un término cada vez más empleado en múltiples sentidos, continúe siendo una palabra tan grosera y huera, que, en lugar de despertar, contribuya a adormecer (así, la idea de «crisis de civilización» ha pasado a ser completamente soporífera, por más que implique una verdad inquietante); este término diagnóstico ha perdido toda virtud explicativa. Se trata hoy de profundizar en la crisis de la conciencia para, al final, hacer emerger la conciencia de la crisis. La crisis del concepto de crisis es el inicio de la teoría de la crisis.

POR UNA TEORÍA DEL CAMBIO

Hemos visto que el concepto de complejidad de un sistema no significa solamente que el sistema ponga en juego un número extremadamente grande de unidades (un organismo vivo puede comprender miles de millones de células que están en interdependencia y que interaccionan). Lo que significa es:

a) Que el encabalgamiento de interacciones es tal que es imposible para el entendimiento humano, incluso en condiciones ideales, concebirlas analíticamente. Por tanto, no tiene sentido proceder por aislamiento de las variables si se quiere concebir el conjunto de un sistema o, incluso, el de un subsistema complejo.

b) Que los sistemas multiestáticos hacen aparecer y desaparecer las constricciones y las emergencias, es decir, proceden por saltos cualitativos internos que desafían a los análisis clásicos.

c) Que los sistemas complejos funcionan con una parte e incertidumbre (ruido), mientras que el «ruido» perturba a las máquinas.

Von Neumann había evidenciado la complejidad al constatar que la fiabilidad de una máquina era inferior a la de cada uno de sus componentes, mientras que la de un organismo vivo era siempre mayor. La razón es que el organismo vivo, debido a la equifinalidad, a la transferencia de funciones, a la autorreparación, etc., incrementa su propio determinismo, *se sobredetermina;* pero, para ello, utiliza la incertidumbre, la aleatoriedad, la ambivalencia y se sobreindetermina.

Así, el crecimiento de la complejidad puede entenderse como un crecimiento del determinismo interno del sistema y como un crecimiento de sus desórdenes, incertidumbres e improbabilidades, conjuntamente, *ligados al crecimiento de sus aptitudes organizativas.*

LA HIPERCOMPLEJIDAD

Por muy sorprendente que sea la complejidad, por muy grande que sea la reelaboración epistemológica que imponga, siempre que-

da sobrepasada por aquello que debemos llamar la hipercomplejidad, que representa una reorganización cualitativamente nueva.

1. La disminución de las constricciones

¿Qué es, por tanto, un sistema hipercomplejo? Es un sistema que disminuye sus constricciones al aumentar sus aptitudes organizativas, y particularmente su aptitud para el cambio.

El cerebro humano y, en ciertos aspectos, las sociedades modernas constituyen sistemas parcialmente hipercomplejos.

La complejidad no puede prescindir de una fuerte programación (genética, en los organismos vivos, y sociocultural, en las sociedades arcaicas o tradicionales), de una fuerte jerarquización y de una fuerte y rígida especialización de los elementos constitutivos.

La hipercomplejidad corresponde al debilitamiento o desaparición de los principios rígidos de programación, de jerarquización, de especialización en beneficio de estrategias creativas o inventivas, de la polivalencia funcional (de las unidades de base o de los subsistemas), del policentrismo en el control y en la decisión. Así, cuando consideramos el cerebro humano, nos sorprendemos por la débil especialización de sus unidades constitutivas (neuronas), por la dialectización más que por la jerarquía rígida entre neocéfalo, mesocéfalo y paleocéfalo, y por la ausencia de un verdadero centro de poder, frente la presencia de múltiples centros operativos en interacción. Las sociedades humanas son, virtualmente, hipercomplejas (un cerebro pensante), en las que la división del trabajo (a diferencia de las sociedades de insectos) no se inscribe somáticamente ni en los individuos ni en las clases o castas sociales. Estas sociedades tienden a convertirse en hipercomplejas en tanto que las jerarquías se relajan, en tanto que la decisión se descentraliza y se desmultiplica, en tanto que se inician procesos de especialización (poliactividades, multiplicidas de *roles* sociales). Pero es evidente que las sociedes, incluso las más evolucionadas, siguen siendo todavía, en muchos aspectos, solamente complejas.

2. La imprecisión

Mientras que la complejidad filtra fuertemente el «ruido», el riesgo, el acontecimiento exterior (que quedan reducidos, frena-

dos y rechazados por las respuestas programadas, las constricciones, las homeostasis y los dispositivos especializados), vemos que la hipercomplejidad utiliza, de forma considerable, el ruido, el riesgo y el suceso. El ruido salpica a la complejidad, pero la hipercomplejidad se zambulle en él y utiliza el azar para enriquecer continuamente su información, es decir, para aprender, desarrollarse y evolucionar.

Por ello, los *fenómenos imprecisos* constituyen un carácter propio de hipercomplejidad que apenas empiezan a ser reconocidos y considerados (especialmente por la matemática de los *fuzzy sets*). Sería inútil aplicarles conceptos demasiado precisos y una cuantificación concreta: el verdadero rigor está, no en el método rígido, sino en el reconocimiento flexible de la imprecisión: solamente la investigación fenoménica y de las nuevas elaboraciones teóricas serán capaces de aprehender la imprecisión.

3. La modificación

El sistema complejo está, principalmente, dirigido por las homeostasis, la autoperpetuación y la autorreproducción. Ciertamente, cuando más crece en complejidad, más capaz es de automodificarse fenoménicamente mediante el aprendizaje. Pero su dispositivo generativo (reproductor) no puede evolucionar más que bruscamente por una mutación accidental y rarísima. El sistema hipercomplejo se modifica sin cesar: el cerebro humano se modifica bioquímicamente en cada operación. Las configuraciones del sistema mental (visión del mundo, ideología) pueden modificarse según la experiencia adquirida. Las sociedades modernas son sociedades en evolución permanente. En el sistema complejo, el dispositivo fenoménico no modifica, o lo hace excepcionalmente, el dispositivo generativo (como en el organismo vivo donde el ADN no queda afectado por la experiencia fenoménica, o como en las sociedades arcaicas donde el dispositivo cultural de las normas está protegido, blindado, dentro de lo sagrado, del tabú, de lo prescrito y de lo ritual y opone sus resistencias a la novedad). En los sistemas hipercomplejos, la distinción de lo generativo y lo fenoménico es menos clara y las interferencias se multiplican... el centro fijo de referencia tiende a hacerse evolutivo.

Todos estos trazos coinciden para mostrar que la tendencia fundamental de la hipercomplejidad es la de constituir una orga-

nización tanto más refinada cuanto más incierta, tanto más organizada cuanto que está desorganizada, y cuya aptitud fundamental es la aptitud para la evolución, o sea, para la evolución permanente. *La organización hipercompleja está abocada al mantenimiento de su propia identidad en el cambio que le permite adquirir nuevas propiedades, pero que le hace correr, también, riesgos permanentes. La organización hipercompleja apela continuamente a las fuerzas nacientes de reorganización y, por ello, tiene necesidad de una cierta desorganización.*

De ahí, las consecuencias de importancia capital por lo que se refiere al problema de la funcionalidad y al de la patología.

4. Funcionalidad y patología en los sistemas hipercomplejos

Un sistema complejo está programado en función de sus objetivos concretos, y sus actividades pueden considerarse como funcionales o no, a la vista de esos objetivos enumerables. De todos modos, Kant ya había destacado que las verdaderas finalidades de un sistema vivo eran desconocidas y que existía una incertidumbre en lo referente a los fines y los medios, en un organismo. Por otras vías, los cibernéticos descubrieron que el objetivo de un sistema con plurifinalidades se convierte en incierto. Podríamos preguntarnos: ¿«sueña» «la ameba» con reproducirse? (Jacob), ¿«sueña» con metabolizar? En otras palabras, ¿vivimos para vivir o para sobrevivir? Y, sin paradoja: ¿comemos para vivir o vivimos para comer (disfrutar)?

El aprendizaje, el desarrollo y la evolución hacen caducas algunas finalidades y engendran otras nuevas. Las constricciones decrecen. La incertidumbre creciente afecta a las propias finalidades. Podríamos, incluso, avanzar que no sería posible optimizar un sistema hipercomplejo: su naturaleza incierta y su naturaleza evolutiva son dos caras de una misma realidad.

El único óptimo, para una sociedad evolutiva, es el de convertirse en un verdadero sistema hipercomplejo, pero no sabríamos decir si su finalidad es el crecimiento económico o la felicidad de los individuos. No sabríamos decir, de forma más general, si la finalidad de la sociedad es el individuo, si la finalidad del individuo es la sociedad, si la finalidad de uno y otra es la especie humana, etc. Y si la finalidad del hombre (concebido a la vez como especie, como sociedad y como individuo) es todo eso a la

vez, llegamos a contradicciones e incertidumbres, ciertamente dinámicas, que fundamentan, sin duda, la hipercomplejidad humana, pero de las que no sabríamos extraer ningún criterio de funcionalidad unívoco y claro.

Así, cuanto más responde el método funcionalista a los objetos precisos en los sistemas puramente autoperpetuadores homeostáticos, tanto más puede inducir a error en el devenir hipercomplejo.

Lo mismo ocurre con la patología, que es el inverso de la funcionalidad. En la complejidad, apartarse de la norma (programa o función) es patológico y comporta, las más de las veces, decadencia o declinación, salvo el caso rarísimo de una mutación que haga adquirir una propiedad nueva. En la hipercomplejidad, apartarse puede ser patológico cuando hay pérdida de una propiedad de síntesis o de análisis; pero puede resultar, también, una innovación. La patología de la hipercomplejidad se hace hipercompleja cuando la desviación puede ser sinónimo de creatividad y cuando los cambios son los elementos constitutivos del sistema cuya norma se convierte en la evolución, es decir, en la transformación de la desviación en normalidad y la normalidad en desviación.

Así, la hipercomplejidad obliga a una reorganización epistemológica, a la elaboración de una concepción teórica adecuada y a la utilización de un método clínico adaptado a su objeto fenoménico.

Ello es tanto más necesario cuanto que la sociedad moderna, en la que se superponen el juego de las regulaciones homeostáticas y el juego del cambio, para mejor complicar las cosas, es a la vez compleja e hipercompleja, y ello no solamente por estratos, sino por combinaciones variables que modifican los estados internos y los acontecimientos externos y donde la regulación se mezcla con el cambio.

De todos modos, la hipercomplejidad nos muestra que imprecisión, incertidumbre, estrategia e innovación están relacionadas. Más ampliamente, la teoría de la hipercomplejidad coincide con la de la evolución.

EL CAMBIO SOCIAL

1. El crecimiento

Tendemos demasiado a considerar la evolución como un fenómeno continuo. Ciertamente, podemos trazar curvas de creci-

miento, orientaciones evolutivas y esquemas de desarrollo. Pero las representaciones gráficas o teóricas no deben enmascarar la realidad fenoménica: la evolución se produce mediante múltiples cambios; estos cambios deben considerarse como saltos o rupturas en un continuo que, si no, sería puramente cíclico-repetitivo; cada cambio puede considerarse como una ruptura (de equilibrio, de homeostasis) y, en último término, toda evolución puede considerarse como desorganización (parcial, local o general), seguida de reorganización, es decir, que provoca una reorganización, la cual, a su vez, se encuentra afectada con el nuevo cambio.

El crecimiento, si se considera la variable creciente (demografía, producto interior bruto, etc.), parece ser un fenómeno continuo. Pero, si nos colocamos en el punto de vista de la autorregulación del sistema en la que se produce, se trata de un fenómeno de ruptura del equilibrio o de la homeostasis: el crecimiento de un elemento demográfico, por ejemplo, tiende a desorganizar el conjunto del que el elemento formaba parte, si los demás elementos no crecen de forma simultánea y proporcional (si el crecimiento de subsistencias no sigue al de la población, si la subida de salarios no sigue a la de los precios, etc.). Ahora bien, no hay crecimiento simultáneo y general en un sistema complejo o hipercomplejo más que si se programa con anterioridad (programa genético). En el terreno de las sociedades, el crecimiento es un fenómeno desigual, tanto en el sentido de la «Ley» de Malthus (desigualdad del crecimiento de la población y del de las subsistencias), como en el de la «Ley» de Lenin (desigualdad del desarrollo). El crecimiento, fenómeno de desorganización (de la *feed-back* que la inhibía) es, al mismo tiempo, provocador de una creciente desorganización.

Pero, evidentemente, la desorganización va a provocar problemas, conflictos y redistribuciones, y, a través de ellos, procesos nuevos de reorganización; para adaptarse al crecimiento de un elemento, la sociedad se va a modificar, es decir, se va a desorganizar-organizar (con el riesgo de fracasar), es decir, va a evolucionar. Pero ya vemos que el crecimiento es fuente de acontecimientos (rupturas, conflictos, tentativas o éxitos reorganizativos), es decir, que el crecimiento, aparentemente el más regular de los fenómenos, el menos turbulento, el menos perturbador, lleva a su seno la irregularidad, la turbulencia y la perturbación.

Es difícil, a veces, distinguir entre crecimiento y desarrollo porque los dos conceptos cubren, no dos esferas distintas, sino claramente una misma esfera de fenómenos. Un crecimiento es poten-

cialmente rico en desarrollos, es decir, en posibilidades metamórficas que aporten desorganizaciones-reorganizaciones. El crecimiento es el término que conviene a una variable aislada; el desarrollo es el aspecto global de las modificaciones en cadena, en el sentido de la complejidad, que van a suscitar las emergencias metamórficas.

Si consideramos ahora la evolución ya no en la manifestación de tendencias (crecimiento, desarrollo y, también, evidentemente, decrecimiento y regresión de elementos provocados por el crecimiento y la progresión de otros elementos), si no en su origen, aparece aquello a lo que podemos llamar novedad. La novedad puede venir del exterior o del interior, puede ser una agresión al sistema o, por el contrario, una solución, puede ser una desorganización o una promesa de reorganización; si es reorganizadora, va a desencadenar, necesariamente, un proceso de desorganización. Así, crecimiento, desarrollo y novedad nos dicen la misma cosa, pero en ámbitos y según registros diferentes: que la evolución se descompone en fenómenos de desorganización-reorganización; que los elementos desorganizadores (bajo ciertas condiciones) pueden ser elementos, incluso, de crecimiento, de desarrollo y de evolución; y que la capacidad reorganizadora puede ir en el sentido de la complejidad.

2. La novedad

En el origen del cambio, existen condiciones para la aparición de la novedad. La novedad es siempre un suceso, es decir, una perturbación, una irregularidad, una improbabilidad respecto a la norma o a la media estadística. La novedad aparece, por tanto, siempre como *distanciamiento*, en la zona marginal o desviante de los fenómenos regulares. Para una especie viva, la novedad mutativa es un distanciamiento y una desviación extraordinariamente rara. Y, sin embargo, es el fundamento de toda la evolución biológica. Lo propio del sistema hipercomplejo es multiplicar las posibilidades de aparición de la novedad, pero ésta sigue siendo siempre un distanciamiento y parece estar siempre al principio de una desviación, de una anomalía, de una rareza.

3. De la desviación a la tendencia

No todo distanciamiento lleva en su seno la innovación, el cambio o la evolución; no comporta una virtualidad generadora de cis-

ma más que si encuentra condiciones de ampliación y de desarrollo; es necesario que prolifere, que resista a las *feed-back negativas,* que franquee umbrales (*gates*), que provoque una resonancia, un estímulo (*feed-back positiva*), en resumen, que nazca una tendencia a partir de micro-medios o micro-fenómenos (o sea, a partir del individuo y del accidente). El desarrollo de una tendencia es un fenómeno extremadamente importante, pero extremadamente complejo: la tendencia es, por una parte, una *feed-back positiva,* una desviación que crece por sí misma; pero su desarrollo está contenido, compartido y frenado por las *feed-back negativas,* si no, sería una epidemia, una aceleración (*runaway*).

Cuando se consideran las tendencias en las sociedades modernas (*hipercomplejas*), se observa que los conceptos de *feed-back negativa* y *positiva* resultan insuficientes pues, a partir de un cierto momento, quien controla la tendencia es una dialéctica incierta de lo negativo y lo positivo. Cuando ésta se hace poderosa y dominante se establece una contradanza que, por una parte, tiene el aspecto de un re-equilibrio aportado por una *feed-back negativa* de grado profundo, es decir, una vuelta a lo antiguo, y, por la otra, tiene el aspecto de la novedad y de la ruptura, respecto a la tendencia dominante que hace la función de norma. Lo que ocurre es que, en las sociedades modernas en evolución permanente, la norma está constituida por las tendencias dominantes —la tendencia a la industrialización, la tendencia a la urbanización—, a las cuales se van a oponer no ya las tendencias «reaccionarias» clásicas, sino las contratendencias ambiguas orientadas hacia el porvenir y hacia el pasado (neonaturalismo, neoanarquismo, neotribalismo). Lo que podemos llamar regulación, en nuestras sociedades, están hecho de complejos juegos entre tendencias y contratendencias, de su *desregulación mutua que se convierte, en cierto modo, en corrección mutua.*

Así, en las sociedades en rápida evolución, las génesis de cismas de ayer se convierten en ortodoxia de hoy, de la que diverge una nueva génesis de cisma, y así sucesivamente.

Cuando una tendencia se hace dominante y hegemónica, se hace consustancial al sistema. La tendencia que representaba al desarrollo industrial en una sociedad rural se convierte, por crecimiento, consolidación y arraigo, en trazo constitutivo de las «sociedades industriales». La tendencia se convierte en trazo constitutivo cuando su carácter fenoménico se inscribe en el dispositivo generador. Desde ese momento, se ha completado la morfogénesis.

4. Hipercomplejidad y evolución

Si hipercomplejidad y cambio se confunden es porque la sociedad hipercompleja es extremadamente propicia a la aparición de distanciamientos-desviaciones, de la génesis de cismas y de morfogénesis, de tendencias y contratendencias, en una palabra, es hormiguero de acontecimientos, es decir, de novedades virtuales.

La sociedad moderna no es solamente sensible a los acontecimientos exteriores, que vienen del ecosistema o de otras sociedades, por tanto apta para asimilar y desarrollar las novedades extranjeras, sino que provoca por sí misma los acontecimientos y los distanciamientos debido al carácter extremadamente laxo de la integración de los elementos que la constituyen. La sociedad moderna mantiene una inestabilidad permanente que hace que el juego a las complementariedades sociales sea al mismo tiempo un juego de antagonismos, que el juego de las diferencias sea al mismo tiempo un juego de oposiciones, que los ritmos oscilatorios, especialmente las depresiones económicas, crean por sí mismas, cuando se agravan por una coyuntura desfavorable, verdaderos distanciamientos sociológicos (crisis). La sociedad moderna está débilmente integrada culturalmente; la implacabilidad de las normas y de los tabúes se ha debilitado; las zonas de anomalía, de marginalidad y de originalidad están más o menos toleradas y constituyen por sí mismas zonas de distanciamientos sociológicos, propias para la génesis de cismas y de morfogénesis. El distanciamiento no se sitúa solamente en los micromedios periféricos sino que puede situarse en la zona de decisión, en el propio poder, cuyos detentadores pueden, en ciertas condiciones, tomando opciones nuevas, permitirse realizar distanciamientos, es decir, desviaciones motrices y morfogenéticas.

No hay que olvidar que todo individuo es un distancimiento debido a sus trazos singulares. Naturalmente, la mayor parte de los distanciamientos quedan estadísticamente absorbidos y retenidos o inhibidos mediante los *roles* sociales y profesionales, de tal manera que no resultan operativos más que en un marco reducido. Pero la sociedad moderna, en tanto que más tolerante con las desviaciones y originalidades, incluidas las artísticas, intelectuales y científicas, se abre a la vez al «ruido», a las aleatoriedades, a los acontecimientos y a los distanciamientos. Es siempre a partir de uno o de varios individuos de donde nace una conducta, una idea o una invención nueva. La autonomía individual es, por tanto, una

condición, no solamente de la novedad y de la invención, sino de los inicios de morfogénesis y de génesis del cisma, de las nuevas tendencias y contratendencias, hasta el momento en que el snobismo, y después el conformismo, contribuyan a su desarrollo[1].

Todo esto nos muestra cómo la virtualidad innovadora o modificadora de la individualidad puede integrarse en la teoría del cambio social. La diferencia individual y el distanciamiento individual no son solamente variaciones aleatorias que una visión a nivel de las poblaciones puede absorber; son los lugares y los orígenes de la novedad. Es el lugar donde se realiza el *order from noise principle* de Von Foerster, principio según el cual un accidente aleatorio puede contribuir a la formación de un orden nuevo, de una forma nueva, de una complejidad nueva, puesto que pone en movimiento a las fuerzas sistemáticas de desorganización-reorganización.

[1] ¿Cómo puede, en este caso, realizarse la previsión? Jacob Bronowski ya había dicho: «Por mucho que un proceso estadístico tenga una dirección, es un movimiento hacia la media; y es exactamente lo que no es la evolución.» Por nuestra parte, hemos sostenido que la tarea previsora de una sociología no puede limitarse a prolongar hacia el futuro las tendencias tecnoeconómicas del presente, atribuyéndoles una hipotética tasa de crecimiento, sino que debe indicar las depresiones cíclicas, las arenas movedizas, las germinaciones, incluidas las mitológicas, las fuentes de nuevos problemas, confusiones y problemas posibles (*Rumeur d'Orléans*, p. 109). Dicho de otro modo, son los sucesos y las crisis los que, a condición de comprenderlos en sus condiciones socioeconómicas y especialmente en el marco de la complejidad y de la hipercomplejidad, pueden contribuir a la previsión.

III

SOCIOLOGÍA DEL PRESENTE

A. *EL MÉTODO* IN VIVO

No existe todavía hoy un laboratorio posible en sociología. El único laboratorio de sociología es el planeta Tierra, en su totalidad y en su finitud, en su pasado y en su presente, único campo posible para la única experimentación posible, aquella que realiza sin tregua el fluido de los acontecimientos y de los cambios. Este laboratorio contiene las huellas sociales multimilenarias, los registros, algunos de los cuales con una antigüedad de cien siglos. Pero los archivos tienen extraordinarias lagunas. Pero este laboratorio no está cerrado y sus brechas no se pueden llenar. El inconveniente, sin embargo, tiene también una ventaja: los sistemas que estudiamos no son cerrados sino abiertos y la necesidad de considerar para todo sistema abierto la relación sistema-ecosistema nos permite, a la vez, aislar relativamente el objeto de estudio, siempre salvaguardando su relación ecosistémica.

París, 1969

Es absolutamente necesario circunscribir el campo de estudio y respetar su singularidad irreductible; pero, al mismo tiempo, como en todo sistema complejo, lo local contiene, de una cierta manera, al todo en el cual se inscribe (así, cada punto de holograma, aun siendo un punto singular de una imagen, contiene casi toda la información de la imagen de conjunto); además, evidentemente, el sistema local está típicamente abierto y no existe más que en la intercomunicación con la sociedad regional, la cual, también, etc. Por tanto, hay a la vez un estatuto singular particular y un estatuto microsistémico/hologramático en el objeto mismo de la investigación local. Y el investigador tiene la tarea difícil, tremenda y compleja de dar cuenta de estos dos caracteres sin diluirlos/disolverlos uno en otro. Ésta es la razón por la cual la investigación local exige también mucha estrategia, invención y, si quiere ser ciencia, también debe ser arte.

París, 1982

PRINCIPIOS DE UNA SOCIOLOGÍA DEL PRESENTE

Existe una oposición entre una sociología, dominante hoy, de la especialización disciplinaria, de la regularidad y de los métodos estadísticos, pero que no llega en absoluto a conquistar la comprobación científica que permite la experimentación, y nuestra tentativa, centrada en el fenómeno más que en la disciplina, en el acontecimiento más que en la variable, en la crisis más que en la regularidad estadística. Existe también una oposición en el terreno de la metodología empírica, en la que nosotros tenderíamos a privilegiar la observación y la intervención sobre los planos de la epistemología y de la teoría general, y donde nosotros tenderíamos a centrar nuestro esfuerzo no es la catalogación pluridisciplinaria o en la formalización llamada estructural, sino en la elaboración de un sistema antropo-socio-histórico. En este nivel, indiquémoslo claramente, la oposición entre nuestra concepción y las demás se convierte en complementaria puesto que nosotros preconizamos una teoría multidimensional que se esfuerce por asimiliar los logros de todas las disciplinas y de todos los métodos. Lo que nos anima es la preocupación por representar a una corriente ahogada por las corrientes técnico-sociológicas dominantes y por desempeñar el papel, necesario desde nuestro punto de vista, del elemento marginal, a la vez negativo (polémico) y positivo (reconstructor).

El fenómeno

El fenómeno es lo que aparece, lo que emerge en la realidad social, como dato (o conjunto de datos) relativamente aislable. Sería, quizá, una institución, una ciudad, una corriente opinión, un mito, una moda, etc. La categorización disciplinaria delinea un ángulo de mira, un sector, en el fenómeno y, por así decirlo, lo desintegra. Puesto que el fenómeno es a la vez, por ejemplo, geográfico-histórico-económico-sociológico-psicológico-etc. Por lo

demás, es con el fin de aprehender los fenómenos por lo que se constituyen los equipos pluridisciplinarios o interdisciplinarios, pero nosotros creemos que hay que ir más lejos aún y plantearse las policompetencias que permitan una adherencia a dos polarizaciones que movilicen a todo estudio de un fenómeno, es decir, por una parte, el dato singular concreto y, por otra, la teoría. Se trata, por tanto, a partir del impulso fenomenológico, de darle aliento a la teoría y a lo concreto, ambos correlativamente atrofiados, subdesarrollados, ahogados en una *middle range* entre teoría y concreto, pobre de la una y mutilada de la otra.

El suceso

La sociología dominante reduce la sociedad a la exclusiva noción de sociedad industrial (o postindustrial), circunscribe lo singular concreto en monografías descriptivas y elimina pura y simplemente el suceso, considerado como accidente, como contingente, que hay que descartar para concebir la verdadera realidad social, que tiende a la repetición, a la regularidad, o sea, a la estructura.

Ahora bien, a nosotros nos parece que el suceso debe concebirse, ante todo, como una información que hace irrupción tanto en el sistema social como en el sistema mental del sociólogo.

Incluso si se permanece en el nivel de un modelo cibernético de la vida social, el suceso-información es, precisamente, lo que permite comprender la naturaleza y el funcionamiento del sistema. Si se nos permite una analogía biológica, el suceso es el estrés, la perturbación que desencadena proceso de reequilibramiento en un organismo, bien mediante la represión o la aniquilación, o bien mediante la integración y la evolución, es decir, mediante la modificación y el cambio.

Incluso en esos dos niveles, el suceso es un test activo sobre el sistema en el cual actúa y, además, nos permite abordar el problema primordial del cambio.

En efecto, los sucesos intervienen de forma múltiple y decisiva en la historia humana, tanto si son de origen externo a la vida social, como los cataclismos naturales, las modificaciones climáticas, etc., como si son de origen social, pero externos a una sociedad considerada, como las invasiones, las agresiones, las guerras, como si son internos a las sociedades, como los accidentes políticos, los conflictos sociales o las crisis. Por tanto, no hay

que pretender captar solamente de la realidad social los sistemas equilibrados. Éstos deben concebirse, según la expresión de Max Weber, como «racionalizaciones utópicas», instrumentos cómodos a los que no hay que considerar como modelos «verdaderos» de la realidad social: ésta es mucho más funcional-disfuncional respecto a estos seudomodelos, y está constituida por una dialéctica permanente entre las tendencias a la constitución de sistemas equilibrados y las contratendencias desquilibradoras. Esta dialéctica, de la que nacen las modificaciones, evolutivas o involutivas, está, efectivamente, jalonada por los sucesos que se nos presentan como otros tantos mensajes enigmáticos, otros tantos avisos, es decir, como otros tantos reveladores significativos.

No estamos más que en los inicios de una sociología del suceso. Indiquemos solamente, aquí, como polos de interés metodológico para todo estudio del suceso:

1) la atención, ya señalada, a los procesos de modificación y reabsorción provocados por el suceso;

2) la atención al desencadenamiento (de otros sucesos, de nuevos procesos) por sincronización de dinamismos coyunturalmente agrupados, pero, hasta entonces, independientes, y/o por el despertar de trazos isomorfos latentes bajo las diferencias o heterogeneidades. Así, por ejemplo, la revuelta estudiantil del 3 de mayo de 1968 sincronizó y exaltó inmediatamente tendencias contestatarias y lúdicas presentes o latentes en diversas categorías de adolescentes (estudiantes de bachillerato, jóvenes trabajadores, jóvenes marginales). En este segundo estadio, la revuelta estudiantil-juvenil (englobando esta vez a jóvenes obreros), sincronizó con y activó la virulencia de una oposición entre aquellos que sufrían un poder y aquellos que lo detentaban, y ello durante varias semanas, a pesar de las diferencias de condición de las heterogeneidades de todo orden.

El estudio de la virulencia de los sucesos no puede separarse de los procesos de comunicación de los sucesos y de los caracteres simbólicos, o sea, mitológicos, que adquieren, desde el momento en que entran en la comunicación social.

La temporalidad social

Así, nosotros integramos profundamente la sociología en los procesos de evolución-involución, nosotros nos reinterrogamos acerca del proceso; tendemos a reencontrar la historia. Pero,

mientras que en la primera mitad de este siglo, bajo la influencia del marxismo y del impulso de la escuela de los *Annales,* era la historia la que se acercaba a la sociología, hoy es la sociología la que se acerca a la historia, no solamente para restituir las rupturas, los accidentes, los sucesos y las crisis, en el seno de problemática sociológica, sino también para comprender *que el devenir tiene sus estructuras,* y que el suceso y la crisis, rechazados como irracionales por la sociología dominante, obnubilada por el estructuralismo, son portadores en sí mismos de esas estructuras, las cuales no pueden, por lo demás, expresarse más que de forma dialéctica, es decir, por acomplamiento de términos antagónicos.

Sociología clínica

Todo esto nos lleva a formular la necesidad de una sociología clínica, es decir, que parta de la observación directa del suceso o accidente, del caso extremo o patológico, empezando por la crisis. Aquello que era rechazado como insignificante, imponderable o estadísticamente minoritario, aquello que perturba la estructura o el sistema, todo eso para nosotros es extremadamente significativo como relevador, desencadenante, enzima, fermento, virus, acelerador, modificador...

Una sociología clínica toma un sentido totalmente sorprendente en la contemporaneidad del sujeto (investigador) y del sujeto-objeto (de la investigación). Hasta ahora, no se ha querido ver más que el aspecto perturbador de esta relación. El historiador justificaba la validez científica de su propósito mediante el distanciamiento temporal entre su atención y el objeto estudiado (el «retroceso» histórico), y el sociólogo pretendía ser un sabio al rechazar el cuerpo a cuerpo concreto, es decir, la dialéctica entre el sujeto investigador y el sujeto-objeto estudiado. Ahora bien, hoy resulta que las ciencias más avanzadas, como la microfísica, redescubren la problemática de la indisolubilidad y de la intercomunicación de la pareja sujeto-objeto. En tanto que los métodos de simulación no han desarrollado posibilidades de sustitutos analógicos para el método experimental, las ciencias humanas son prisioneras de esta dialéctica que significa, de forma muy precisa, desde el punto de vista metodológico, que la ciencia es un arte y que el arte es una ciencia, que el sociólogo es como un clínico para quien el arte y la ciencia se confunden en la operación del diagnóstico. Y, además, si bien es cierto que la

ciencia social se resiente de no poder experimentar rigurosamente, la única aproximación experimental, ¿no sería aquella que ofrece el único laboratorio a nuestra disposición, es decir, la escena histórico-mundial? ¿No se trataría, hoy, de afinar el método comparativo considerando, desde ahora, los isomorfismos de un modo mucho más flexible que como se concebían en otros tiempos las analogías? ¿No se trataría de concebir, con la ayuda de una semiología adecuada y reconociendo que todo lo que surge en la vida social es un signo y que esos signos constituyen tests sociales espontáneos, ricos de significado enigmático a elucidar? La vía está abierta y no estamos más que en los primeros pasos.

El terreno del presente

Por lo que respecta al terreno del presente, es decir, a la presencia del encuestador-investigador en el fenómeno-suceso estudiado, es necesario que nos aprovechemos de las ventajas y de los inconvenientes científicos, perfectamente conocidos, de una excesiva proximidad a lo concreto, y paliar en lo posible esos mismos inconvenientes. Es decir, utilizar primero las posibilidades abiertas por la presencia del investigador en el proceso:

1) por el pleno empleo de la observación, no solamente con la utilización de todas las técnicas de registro (magnetófonos, cámaras), sino la multiplicación de núcleos de observación (trabajo en equipo) y no de represión, pero recurriendo a la sensibilidad personal del investigador;

2) por la eventual intervención, tras un cuestionamiento más allá del cuestionario, dirigida a provocar tests sociales (no solamente de opinión, sino también de comportamientos) en una situación dada, hasta intervenciones «mayéuticas» que, dinamizando el terreno o inscribiéndose en un dinamismo dado, pudieran a la vez lanzar la investigación por una vía periexperimental, aún teniendo que aportar una ayuda al grupo humano comprometido en la situación o en el proceso estudiado.

Tales prácticas son, evidentemente, extremadamente aleatorias y, además, peligrosas. Por otro lado, la encuesta en el terreno del presente requiere autocorrección y autorregulación, arte, iniciativa y flexibilidad, que pueden alcanzarse no solamente sustrayéndose del marco de la encuesta directoral tecnoburocrática preprogramada, sino mediante una práctica autocrítica personal y

mediante la crítica de grupo, es decir, en el seno de los equipos de trabajo de un tipo poco convencional.

Además, la investigación en el terreno del presente no debería limitarse a una encuesta descriptiva, sino referirse a una fenomenología del mundo contemporáneo y a una teoría general, no para encontrar en ella pura y simplemente una guía y aún confirmación, sino también para plantear problemas. Nos damos cada vez más cuenta de que cuando una investigación plantea un problema empírico, también plantea un problema teórico.

EL EMPEÑO MULTIDIMENSIONAL

Nosotros hicimos una encuesta sobre el «terreno» durante el año 1965, en Plozévet (Finistère), en el marco de una vasta investigación interdisciplinaria [1]. Descartamos de nuestros objetivos los problemas planteados por las relaciones entre disciplinas; ni tampoco nos referiremos demasiado a la temática propia de nuestro estudio: no plantearemos más que los problemas con los que nos encontramos y tratamos de resolver, aquellos de la investigación en un medio circunscrito: un «territorio».

¿Qué es una comunidad? Un territorio trabajado por la historia, una sociedad tributaria del espacio. Esta sociedad no debería considerarse solamente como una población. Se trata de un organismo que dispone de una *politeia,* es decir, de instituciones y de una vida pública. Esta sociedad está compuesta por clases sociales. En ella actúan energías sociales y se enraizan vidas que se desarrollan y actúan.

Una comunidad es *una* unidad compleja. Pero es, al mismo tiempo, una célula en un gran cuerpo social. Estas dos características son indisociables. Igual que el individuo biológico nos remite a la especie genérica, el individuo sociológico nos remite a la Sociedad en general. Nuestra investigación tuvo, por tanto, que penetrar en las características singulares de la microsociedad comunal y ampliarse a la inteligencia de la macrosociedad.

Ése es el problema clave que presidió toda la investigación. No se puede concebir, en el modelo biológico, el carácter original de una comunidad. Así, tuvimos necesidad de un método que permitiera el desarrollo de un pensamiento apto para ir de lo singular concreto a la totalidad en la que se integra, y viceversa.

El principio del método que yo elaboré en Plozévet fue el de favorecer la aparición de datos concretos, de captar las realidades

[1] Ver *Commune en France: La Métamorphose de Plozévet*, París, 1967; LGF, Col. «Biblio-Essais», 1984.

humanas en distintas dimensiones, y buscar, no anular, sino revelar las características individualizadas del terreno, empezando por el individuo sociológico que constituye una comunidad, singular y micro-cósmica, del fenómeno estudiado.

Tuvimos que concebir una investigación que no dejara de ser buscadora. Las diversas dimensiones del terreno, como su doble naturaleza, singular y micro-cósmica, no pueden caracterizarse más que progresivamente. La indagación debe estar ligada al desarrollo y a las ramificaciones del cuerpo de hipótesis y de instrumentos de investigación. La prospección y la reflexión no pueden ir disjuntas en tiempos separados. El cuerpo de hipótesis no puede establecerse una vez por todas, en un momento anterior a la exploración, sino que debe poder desarrollarse y modificarse con el desarrollo de la propia exploración, y debe poder, a su vez, modificar el desarrollo de la exploración, es decir, las técnicas de investigación. Se trata, en pocas palabras, de encontrar el rigor, no la rigidez, pero dentro de una estrategia de permanente adaptación.

Esto equivale a decir que el método utilizado en las encuestas estándar no es sólo insuficiente, sino mutilador. La encuesta estándar predetermina las hipótesis a verificar en el desarrollo de la investigación y realiza la verificación por medio de un cuestionario aplicado a una muestra de población. Ahora bien, el instrumento de verificación, el cuestionario, es insensible tanto a las diversas y concretas características de una sociedad local como a la multi-dimensionalidad sociológica. Pero, sobre todo, la encuesta estándar reduce la verdadera investigación a la preencuesta, fase de formulación de las hipótesis, de elaboración de las herramientas y de la selección de la población. A partir de ese momento, la encuesta impide toda retroacción a lo real, toda corrección, toda innovación. La fase activa de administración de los cuestionarios es intelectualmente pasiva. El pensamiento no retoma sus derechos más que cuando es demasiado tarde.

Nosotros descartamos también la programación previa y el cuestionario, si bien podríamos haber considerado este último como uno de los medios finales y menores de verificación. Sin embargo, nosotros mantuvimos el método de muestreo de la población. Una población de 3.700 habitantes —la de la comunidad de Plozévet— es demasiado numerosa como para un estudio directo de cada hogar. Pero nosotros construimos la muestra durante la propia indagación y lo hicimos de forma que respetase los problemas planteados sobre el terreno.

LOS MEDIOS DE INVESTIGACIÓN

La investigación debe favorecer la aparición de datos concretos y, por ello, debe ser suficientemente flexible como para recoger los documentos en bruto (anotaciones de sucesos, registro de discusiones, entrevistas sobre detalles). La investigación debe captar las diversas dimensiones del fenómeno estudiado y utilizar diversas vías de aproximación y debe permitir la corrección y la verificación durante el desarrollo de un pensamiento interpretativo. La multiplicidad de vías de aproximación permite la confrontación y la concentración de los medios sobre los puntos de verificación.

Entre estas vías de aproximación, nosotros privilegiamos: 1) la observación fenomenográfica, próxima a las prácticas de observación siempre vivas en etnografía, pero que la sociología estándar olvida; 2) la entrevista; y 3) la participación en las actividades de los grupos (praxis social).

La observación fenomenográfica

La observación debe llevarse a cabo tanto sobre los centros de la vida social como sobre los hogares individuales y debe acompañar a otros empeños indagatorios, aún manteniéndose autónoma. Debe tender, idealmente, a cubrir la totalidad del fenómeno estudiado, incluido el observador en su observación.

La observación debe tratar de ser panorámica (por analogía con el término cinematográfico en el que una cámara rota sobre sí misma para captar el conjunto del campo perceptivo) y analítica (distinguiendo cada elemento particular del campo perceptivo). El sentido perceptivo está, en este punto, atrofiado, entre los sociólogos que se fían del cuestionario, del magnetófono o, por el contrario, de la pura especulación, puesto que hay que aprender a percibir las caras, los gestos, las vestimentas, los objetos, paisajes, casas, caminos... Nosotros creemos en la necesidad de un balzaquismo y de un stendhalismo sociológicos. El balzaquismo sería el sentido de la descripción enclopédica y el stendhalismo sería el sentido del «detalle significativo». A todo ello hay que añadir el sentido de la instantánea o del flas.

La colección acumulada de anotaciones se convierte, a medida que el terreno se hace más inteligible, en una reserva en la que los datos se transforman en signos. El detalle es cada vez menos un accesorio para convertirse en un revelador.

Los dispositivos necesarios para la observación son, además, los dispositivos necesarios para el conjunto de la investigación: un interés sostenido igualmente por las ideas generales, la humanidad singular y las realidades concretas. Por el contrario, la actitud puramente profesional atrofia la percepción; el interés monomaníaco por una sola idea la mutila; la indiferencia hacia los seres humanos es la ceguera; la indiferencia hacia las ideas nos hace ciegos a la proliferación de signos que constituyen el mundo fenoménico; la carencia de la función descifradora conduce a la carencia de la función perceptora, y viceversa.

Cada investigador registra sus observaciones en un diario personal. Este diario no es una acumulación de notas, es una relación que, por sí misma, comporta una rememoración en cadena de hechos registrados inconscientemente. Además, la anotación, acompañada de añadidos subjetivos (impresiones, sentimientos) ofrece a la mirada exterior, que puede ser una segunda mirada del propio observador, una materia que permite eludir la relación observador-fenómeno, es decir, elucidar el problema clave de todo esfuerzo de objetivación: la pareja sujeto-objeto de la investigación.

La entrevista

Durante toda la investigación se practicó sistemáticamente la entrevista, cosa que nos permitió, al final, establecer una muestra de población según las categorías clásicas (edad, sexo, estratos socioprofesionales, estos últimos agrupados según criterios ligeramente distintos a los del INSEE*, permitiendo la manifestación de criterios de clase).

La elección de las personas entrevistadas se hizo: 1) al azar (y mantuvimos hasta el final de la investigación la parte de aleatoriedad); 2) por «barrido» de áreas diversificadas (los pueblos de Kermenguy, Lesavrec, Brumphuez y Kervinou); 3) por selección sistemática de individuos.

Tanto en el caso de los grupos como de los individuos, el criterio de elección no fue la representatividad de la media, como en el método de las cuotas o de la extracción al azar, sino de la *significación* máxima. Buscábamos los casos extremos que permitie-

* Institut Nationale de Statistique et d'Études Économiques. *(N. del T.)*

ran la constitución de polos de oposición tipológicos (jóvenes-viejos, modernistas-tradicionalistas, urbanos-rurales). Buscábamos los sujetos que vivieran más profundamente los conflictos cruciales (que, en Plozévet, estaban ligados a los desarrollos de la modernidad, es decir, a la temática de nuestro estudio); los líderes (militantes, iniciadores, activistas y no solamente los «líderes de opinión», en el sentido de Lazarsfeld); los que se desviaban, los pasivos, los rebeldes; y, naturalmente, las personalidades clave (los que ocupaban posiciones socialmente estratégicas) y las personalidades-encrucijada (en el centro de múltiples comunicaciones).

Según la oportunidad o las circunstancias, practicamos la seudoconversación, la entrevista restringida (planteando un número limitado de preguntas abiertas y practicables en todos los terrenos) y la entrevista en profundidad.

La función de la entrevista en profundidad es la de hacer surgir la personalidad, las necesidades esenciales, la concepción de la vida que tiene el entrevistado. Nuestro gran problema fue dirigir la entrevista hacia terrenos no conductistas. Tratamos de jugar al remolcador que hace salir al barco del puerto, fiándonos mucho más de la intuición del navegante que de las reglas. A decir verdad, es la duración y no la técnica, la simpatía y no la habilidad los factores que resultaron determinantes para el éxito. Era al cabo de una o dos horas cuando el combate entre inhibición y exhibición se resolvía en favor de las fuerzas extravertidas [2]. La entrevista tiene éxito a partir del momento en que la palabra del entrevistado se libera de las inhibiciones y de la incomodidad y se convierte en una *comunicación.*

Nos parecía que el entrevistado no estaba plenamente satisfe-

---

[2] Tuvimos suerte de estudiar una población abierta y curiosa que nos facilitó el acceso a esa necesidad oculta de comunicación de la mayoría de los seres humanos.

La comunicación se veía favorecida cuando la entrevista se realizaba en la casa del entrevistado —en su *querencia*— con la presencia de dos o tres encuestadores, pudiendo los interlocutores liberarse recíprocamente de sus timideces.

Cada una de las entrevistas fue registrada no solamente con fines documentales, sino para aprovechar las capacidades estimulantes del efecto-micrófono. El magnetófono es a la vez el «chivato» que inhibe y el micro que llama al mensaje, que da al entrevistado la sensación de existir con más intensidad. El arte de la entrevista consiste en superar las inhibiciones apelando a la necesidad de comunicación del entrevistado. (Ver *infra*, «L'interview dans les sciences sociales et à la radiotélévision», pp. 207 ss.)

cho de haber hablado más que cuando podía, a su vez, preguntar él, bien para conocer a su observador o bien para obtener información de un «sabio». Por nuestra parte, nos sentíamos molestos por tener que hacer de la entrevista nada más que una operación de captación. El entrevistado, evitando dejarse manipular, y el entrevistador, rechazando manipular al entrevistado: todo esto nos empujaba a introducir el diálogo en la fase final de la entrevista.

La entrevista, que los «patronos» de la encuesta sociológica y de los estudios de mercado abandonan a los debutantes, fue para nosotros una necesidad primordial de comunicación con el grupo. Esas inmersiones, con los magnetófonos como escafandras y los micrófonos como arpones, nos llevaron hacia la dimensión oculta de existencias que, a primera vista, parecían siempre bidimensionales. Y cada vez, tras un tiempo de inmersión, se manifestaba la misteriosa tercera dimensión mediante el cambio de las perspectivas, la aparición de temas obsesivos, el surgir de aspiraciones y de insatisfacciones. La entrevista nos llevaba al último continente inexplorado del mundo moderno: al otro.

Grupos y praxis

Lo que hemos conservado del marxismo (lo hemos asimilado e integrado como provincia en una antropo-sociología) nos hace estar atentos a la praxis social, es decir, a la realidad y a la acción de los grupos sociales. La acción no solamente es un revelador de realidades que afloran raramente a la palabra y a la conciencia, es la realidad energética de la vida social.

Nosotros hemos podido aprehender los grupos no solamente de forma indirecta, a través de los medios de investigación indicados anteriormente, sino también directamente, cuando ello era posible, al nivel de las asociaciones profesionales, políticas, ideológicas, confesionales y otras. Nos esforzamos para situar estas agrupaciones con respecto a las clases sociales y las clases de edad. Tratamos de ver los conflictos y las tensiones determinadas de la vida activa: así, en el caso del comité de jóvenes, los conflictos internos, las tensiones con los adultos, las dificultades con los cuerpos de enseñantes, la alcaldía, el clero.

Dentro de la praxis social, los acontecimientos que surgían sobre la marcha, o bien la reacción sobre la marcha, ante sucesos exteriores podían constituir para nosotros tests sociales espontáneos. La concentración agrícola (1961-1966), por ejemplo, fue

considerada como un gran test polivalente sobre la conciencia y la vida campesinas en Plozévet.

Además de la observación, nosotros provocamos situaciones-test, como la proyección de la película *Grupo Salvaje* para los adolescentes o el proyecto de comité «para el verano plozevetiano» propuesto a distintas categorías sociales. De observadores del comportamiento de los grupos, pudimos llegar, a veces, a intervenir como informadores, o sea, como consejeros. Más allá de las provocaciones-test, y gracias a la experiencia del comité de jóvenes, pensamos que la intervención debería ser uno de los métodos necesarios de la investigación. Entonces, lo que hicimos fue conservar de la psicosociología intervencionista aquello que nos pareció ser la savia: la idea de *acción-investigación*, pero fuera del marco clínico-cliente, al margen de los protocolos de escuela. Nuestros principios de intervención fueron los siguientes:

1) el principio de la mayéutica social. Nos sentimos incitados a intervenir en cuanto creímos detectar una situación «grávida», preñada de cambios o de innovaciones;

2) el principio no dirigista. Nuestra invervención debía ser catalítica, pudiendo desencadenar pero no fijar, las normas y el programa de un movimiento, pudiendo ayudar, no orientar;

3) el principio de experimentación salvaje (situaciones-tests o paraexperimentales);

4) el principio de socratismo psicosociológico. La intervención debe conducir a los interesados a interrogarse sobre sus problemas principales;

5) el principio de la utilidad común para los investigadores y para los investigados (deontología del intercambio).

Nosotros no hicimos más que entrever las posibilidades y las dificultades de la intervención-investigación. Las dificultades: la aventura del comité de jóvenes, si bien fue moderadamente perturbadora e inquietante para la comunidad, nos planteó, al mismo tiempo, un problema de responsabilidad y de prudencia. Las posibilidades: nos planteamos la constitución de los «Estados generales sociológicos» en los que los grupos y la sociedad plozevetiana serían llevados a formular y confrontar sus aspiraciones y sus necesidades.

Sentado lo cual, la intervención requiere una deontología que supere el marco de la utilidad inmediata para el grupo estudiado. Habría que concebir una norma que no fuera necesariamente la reducción de las tensiones, la conformidad con la norma general. Es en el sentido de una deontología del desarrollo en el que

habría que indagar, en el bien entendido de que la noción misma de desarrollo requiere reflexión y definición.

Subjetividad y objetividad

Nuestro método se aplica a envolver el fenómeno (observación), a reencontrar en él las energías (praxis), a provocarlo en los puntos estratégicos (intervención), a penetrarlo mediante la intimidad individual (entrevista) y a interrogar al acto, a la palabra y a las cosas.

A través de cada uno de estos pasos, está planteado el problema metodológicamente fundamental: la relación entre el investigador y el territorio. No se trata solamente de una relación sujeto-objeto. El territorio es humano. La encuesta es a la vez objeto y sujeto y no se puede elucidar el carácter intersubjetivo de toda relación de hombre a hombre. Nosotros creemos que la relación óptima requiere a la vez, por una parte, distanciamiento y objetivación respecto al objeto de la encuesta y, por otra, participación y simpatía con el objeto encuestado. Puesto que el sujeto encuestado y el objeto de la encuesta no son más que uno, nos vemos obligados a ser dobles.

En la mayor parte de nuestro empeño, la ausencia de simpatía constituía un obstáculo grave para la comunicación. Nosotros quisimos simular los factores de simpatía recíproca utilizando especialmente la comensalidad.

Más allá de estas simpatías de encuentro, la inmersión residencial de la vida plozevetiana (con la adopción de usos y, a veces, la participación en los trabajos) fue también una inmersión subjetiva. Nuestra sintonía con el destino plozevetiano no sólo nos llevó a cooperar en este destino, sino que, en cierto sentido, nos naturalizó como plozevetianos (Plozévet, dije yo un día, es mi tercera patria). Hubo una identificación subjetiva, especie de simulación sincera, difícil de explicar, como todo lo que se refiere a la identificación.

La disociación científicamente indispensable entre observación y participación es una disociación *intelectual* que no excluye la participación afectiva. Sin embargo, la participación necesita de un esfuerzo creciente y permanente de distanciamiento y de objetivación. Constantemente, el investigador tiene que elucidar sobre lo que está experimentando y reflexionar acerca de su experiencia.

El investigador no puede eludir su dualidad interior. Esta debe, además, aparecer en las encuestas. El acarreo permanente del magnetófono le señala como personificación objetiva del «sabio», mientras que el contacto cotidiano le presenta como de la comunidad. Efectivamente, tiene que ser a la vez, el practicante y el amigo-integrado. Tiene que ser, a la vez, parecido a todos y poseedor del *maná* del conocimiento (como el cura, el médico y el técnico). El arte de la encuesta es el de vivir este doble personaje en el interior y el de aparentarlo en el exterior, el de enriquecer dialécticamente la participación y la objetivación. No pretendemos haber triunfado en ello, lo que pretendemos es que hay que intentar triunfar. Así, la doble naturaleza de la encuesta, sujeto y objeto, debe responder a un doble *yo* del encuestador.

La encuesta, en ciertos aspectos, sigue siendo irreductiblemente objeto: hay una dimensión cardinal de nuestra investigación que se deriva de la exclusiva y cínica preocupación por conocer (la cual, ciertamente, se deriva, a su vez, de otras preocupaciones profundas). Esa es la razón por la cual tenemos la necesidad de contrabalancear este «cinismo» con una deontología, no solamente del secreto en todo lo que respecta a la confidencia, sino del intercambio. El intercambio es nuestro valor deontológico clave, sin que regule, sin embargo, nuestro problema de la doble responsabilidad, por una parte, respecto al conocimiento y, por otra, respecto a aquellos a los cuales estudiamos.

Los investigadores

Las encuestas estándar multiplican las precauciones técnicas sobre la obtención de datos, olvidando que depende también de quien los obtiene. Nosotros fuimos más sensibles a la calidad personal que a la cualificación técnica de los investigadores que reclutamos. El método multidimensional exige, de entrada, una curiosidad abierta a todas las dimensiones del fenómeno humano, y exige el pleno empleo de diversas aptitudes. Cada investigador es polivalente en tanto que debe practicar la observación, la entrevista y la acción de grupo, al mismo tiempo que debe estar semiespecializado en el sector que le interese.

Nosotros tuvimos que luchar contra la necesidad, demasiado grande, de seguridad mental por parte de los investigadores jóvenes, que se atenían a esquemas y programas pretrazados, un trabajo quizá molesto pero fácil de abarcar. Se sentían inquietos ante

la iniciativa que se les concedía. La atención abierta a los hechos les parecía «impresionista», y la atención abierta a las ideas les parecía «ensayista». No podían concebir que apoyarse en las impresiones, igual que la prueba y error de la inteligencia, es algo que se debe utilizar, criticar y englobar y no eliminar. No comprendieron el método hasta que se sintieron implicados personalmente en el trabajo.

Curiosamente, la resistencia a la expansión de las aptitudes sociológicas proviene, entre los jóvenes investigadores, de su propia vocación sociológica, desde el momento en que ésta se practica como una conversión religiosa y no como una elucidación de conciencia. En este caso, la adhesión a la objetividad va demasiado ligada al rechazo de una subjetividad culpable. El orden matemático y la gran programación exorcizan el desorden del mundo y sus desórdenes interiores. La desconfianza respecto a su subjetividad les conduce a desconfiar de sus dones personales. La entrada en la profesión tecnoburocrática les mantendrá en esta vía y algunos verán en el orden racionalizador en el que se integrarán la imagen misma del orden racional del mundo, cosa que les da seguridad.

Sin embargo, nosotros pensamos que existe todavía un vasto sector de la ciencia social en el que no se está más que en las etapas taylorianas de la racionalización del trabajo intelectual y en el que el pleno empleo de la personalidad no puede más que contribuir al rigor científico. El rigor del razonamiento es más importante que el del cálculo. El cuestionamiento es más importante que el cuestionario.

Naturalmente, el pleno empleo de la personalidad supone esas condiciones interiores óptimas que los deportistas llaman la «forma». Toda baja de la forma afecta inmediatamente a la calidad del trabajo.

Se comprende que tal método, en el que el arte y las disposiciones personales desempeñan un papel tan grande, se oponga radicalmente a las encuestas estándar. Pero la oposición de los métodos no se reduce solamente a eso. Los desarrollos tecnoburocráticos de los centros de decisión y de investigación favorecen ciertamente las encuenstas estándar, pero la determinación constrictiva proviene también del sistema jerárquico que reserva la iniciativa a los amos. La programación previa y el cuestionario son los marcos que mantienen el control a distancia, incluso durante la ejecución. Bajo la cuestión del método se esconde un problema de poder. Indiquemos solamente aquí que es indispen-

sable una cierta democracia de trabajo para los procedimientos que nosotros preconizamos. Es esta democracia la que hace participar a los responsables de la investigación en las actividades sobre el terreno. Cuando el responsable es investigador es cuando el investigador puede tomar responsabilidades. Cuando se practican la decisión y la confrontación sobre el terreno es cuando la investigación puede desarrollarse progresivamente, es decir, escapar de la programación abstracta.

El desarrollo de la encuesta

La investigación se desarrolló por etapas sucesivas a las que llamamos «campañas». Hubo seis campañas durante el año 1965, separadas por períodos de elaboración o de corrección metodológica, de examen de los datos recogidos, de crítica de los dispositivos utilizados, de revisión de las hipótesis, de definición de la estrategia para la campaña siguiente: sectores y poblaciones a estudiar, problemas a resolver. Durante cada campaña, se afianzó la definición de las prioridades y de las urgencias, así como la orientación y la regulación del día a día, mediante nuestra presencia-participación sobre el terreno, mediante reuniones del equipo de investigación, mediante la intercomunicación de los diarios de encuesta y, especialmente, mediante nuestro propio diario.

A partir de múltiples confrontaciones del día a día, se fue afianzando una regulación que nos permitió extraer, continuamente, las normas, evitar las dispersiones y corregir las derivas. La regulación y la localización progresivas redujeron progresivamente la parte errática de las pesquisas (de todos modos, el principio higiénico de la puerta abierta al descubrimiento, a lo inesperado, se mantuvo hasta el final), y permitieron confirmar o invalidar las hipótesis a base de la concentración de medios de investigación sobre puntos estratégicamente definidos y tácticamente controlados: según la concordancia de los datos recogidos, y a través de confrontaciones y reflexiones (discusión, diario) fuimos apreciando la probabilidad de una hipótesis. En pocas palabras, tratamos de establecer la dialéctica más estrecha que nos fue posible entre la idea y el hecho. Nuestra preocupación fundamental fue, quizá, ésta: una investigación debe ser una interfecundación recíproca entre el pensamiento y lo real, y no la verificación de un pensamiento *a priori*.

EL DESARROLLO CONCEPTUAL

El progreso de la encuesta a base de centrarse en los sectores clave está, evidentemente, ligado con una elaboración conceptual.

Nuestros conceptos de partida no eran los de la encuesta estándar (capas socioprofesionales, opiniones, actitudes). Nosotros nos esforzamos por determinarlos a partir de las masas y de las energías sociales. Así, en nuestra atención al fenómeno de clase, los conceptos de burguesía (en el sentido de la población del burgo que constituía un núcleo de urbanización) y de campesinado se cristalizaron más firmemente. Los conceptos de *rojo* y de *blanco*, de alcaldía, de iglesia, de escuela se fueron cristalizando firmemente durante nuestro examen de la *politeia*; el concepto de individuo, por razones que se explicarán más adelante, apareció como un concepto global. Desde el punto de vista de las energías, nos vimos llevados a tomar más y más conciencia de que la evolución modernizadora gobernaba una transformación multi-dimensional de la vida plozevetiana, y nos concentramos en las rupturas y en las crisis que hacen emerger a la superficie los aspectos profundos de la transformación. La elaboración conceptual va a la par con una investigación de oposiciones significativas. En este caso, nuestra concepción de una totalidad polarizada según nociones antagonistas, heredada del hegelismo-marxismo, se adaptaba a una fenomenología de la transformación social. Las oposiciones, los conflictos y las crisis que detectaba la investigación permitían el establecimiento de parejas conceptuales de oposición. Éstas, por su parte, orientarían la estrategia de la encuesta.

En este movimiento, se constituyeron progresivamente constelaciones conceptuales que se oponían y buscaban el tronco común, y este esfuerzo de unificación y de ramificación es el mismo esfuerzo que se hizo para dialectizar el pensamiento y fenómeno, es decir, para enunciar el *logos*, discurso del fenómeno.

En este ir y venir incesante entre el sistema conceptual y el fenómeno, no dejó de plantearse el problema de la personalidad plozevetiana.

Nosotros nos esforzamos por determinar los trazos de *singularidad*, es decir, los caracteres originales del medio comunal (entre otros, la *identidad* colectiva de los plozevetianos); los trazos de *individualidad*, es decir, aquellos que revelaran, a través de una metabolización particular, los fenómenos generales. Fue mediante esta elucidación como pudimos descubrir el microcosmos plozevetiano, no en tanto que pequeño reflejo de la gran sociedad,

sino como concentrado a escala reducida de problemas tan radicales que podían llegar al paroxismo de la crisis. En este sentido, el microcosmos, la diversidad sociológica de Plozévet, nos ofreció un terreno excepcional.

Así, el esfuerzo permanente de elucidación de una personalidad social es un esfuerzo permanente, por una parte para aislar la singularidad y comprender en ella el metabolismo, y por otra, para descifrar en ella el macrocosmos social. ¿Resulta paradójico afirmar, en este caso, que cuanto más particular tiene que ser un estudio, más general debería ser?

La relación micro-macro-cósmica entre los fenómenos locales y los fenómenos globales se impuso tanto más en nuestra investigación cuanto que aquélla interviene en pleno cambio modernizador y se centra en los problemas del cambio. Ahora bien, el cambio es, ante todo, la irrupción de los dinamismos de la sociedad global en Plozévet. Esta sociedad está, en sí misma, en plena evolución. Por tanto, el cambio es un concepto clave que expresa a la vez la realidad plozevetiana y la del mundo moderno.

Tuvimos, por tanto, necesidad no solamente de una concepción global de la sociedad, sino de un modelo evolutivo global. No unas cuantas ideas simples o vagas acerca de las transformaciones del mundo moderno, sino una concepción ya construida y ramificada, necesariamente multidimensional. Esta concepción que guía la investigación y que la investigación corrige y completa, la comenzamos a elaborar en nuestro trabajo *L'esprit du temps* y fue Plozévet quien nos impulsó, como una necesidad, a desarrollarlo.

Este modelo evolutivo es el de la sociedad francesa, pero no es un modelo estrictamente nacional, sino la variante francesa de un modelo occidental y, más generalmente, de una civilización técnica, industrial, capitalista, urbana, burguesa, salarial, estética y consumista, en la cual es importante articular las dimensiones fundamentales en lugar de excluir la mayor parte de ellas, a la manera de los espíritus unidimensionales.

Sin modelo evolutivo general a la vez complejo y articulado, no se hace más que una recensión que, por lo demás, quedará mal o pobremente catalogada mediante esquemas que revelan, al final, los lugares comunes ideológicos y las ideas periodísticas que alimentan la vida mental de los especialistas, fuera de sus investigaciones particulares. Estos ceñudos aduaneros ignoran que están introduciendo de contrabando el esterilizante que ellos mismos han rechazado oficialmente.

Para articular nuestro modelo evolutivo, hizo falta historizar nuestro estudio de Plozévet. Nos tuvimos que plantear el pasado plozevetiano —y, a parte de eso, las investigaciones históricas nos fueron de una gran utilidad— pero, sobre todo, en el terreno de nuestra propia investigación, concebimos el espacio bajo los auspicios del tiempo y quisimos situar los datos recogidos en función de una evolución.

Ello nos condujo a elaborar una batería multidimensional de indicadores de modernidad con respecto a una tradición, nos llevó a utilizar, tanto como pudimos, la oposición de generaciones como índices de transformación, y, finalmente, a utilizar las heterogeneidades del territorio como puntos de referencia temporales. Así, para nosotros, Kermenguy, pueblo atrasado, y Kervinou, aldea de vanguardia, fueron los testigos que nos permitieron abarcar un proceso. La desigualdad de desarrollo es la noción espacio-temporal que permite transmutar el espacio en tiempo e integrar el devenir en el espacio.

Al permanecer fija sobra la elucidación de la personalidad plozevetiana, permanecimos en la encrucijada del espacio y del tiempo. Nosotros nos esforzamos por captar esta sociedad restringida en su devenir y en el devenir general, iluminando uno por el otro el microdevenir y el macrodevenir.

Finalmente, la pregunta «¿qué es Plozévet?» lleva en su seno la pregunta «¿qué es el mundo moderno?». Es esta doble y para nosotros inevitable pregunta la que intentamos llevar lo más lejos que nos fue posible.

El territorio es monstruoso para el investigador y no ofrece las condiciones de aislamiento propicias ni para la experimentación ni para la exhaustividad. No era, exactamente, insular. Plozévet es sociológicamente peninsular, de igual modo que lo es geográficamente, unida al gran continente de la sociedad occidental. Se hacía necesario integrar el territorio en una totalidad, sin desintegrarlo.

Nosotros intentamos una metodología del pleno empleo intelectual, tratando de conciliar la aproximación etnográfica y las aproximaciones sociológicas dentro de la investigación. Intentamos conciliar historia y sociología en la conceptualización. En este estudio, como en cualquier otro, más que adaptarnos a las categorías disciplinarias de las ciencias sociales (sociología rural, sociología urbana, psicosociología, sociología del ocio, de las comunicaciones, etc.), nos esforzamos por establecer una fenomenología, es decir, por considerar el fenómeno estudiado como una totalidad compleja

en el devenir, e hicimos uso de una antropo-sociología multidimensional.

En este empeño, en el que la flexibilidad y el rigor corren el riesgo de destruirse mutuamente (pero ¿la rigidez es rigor?), nosotros privilegiamos los materiales en bruto y el pensamiento elaborado, más que los productos semiacabados de la encuesta sociológica estándar.

Nosotros creemos que cuanto más empírica es la investigación, más reflexiva debe ser. Pero sabemos que el pensamiento y lo real es la lucha de Jacob que debe afrontar toda investigación y de la que siempre saldrá coja...

DE LA ENTREVISTA

Una entrevista es una comunicación personal suscitada con una finalidad de información.

Esta definición es común para la entrevista científica, practicada especialmente en psicología social, y para la entrevista de prensa, radio, cine o televisión. Pero la diferencia estriba en la naturaleza de la información. La información en ciencias sociales forma parte de un sistema metodológico, hipotético y verificador. La información en los *mass media* entra dentro de las normas periodísticas y, muy a menudo, con una finalidad espectacular. La información de la entrevista científica debe ser, primeramente, interesante para un pequeño grupo de investigadores. La información de la entrevista *mass-mediática* debe ser, primordialmente, interesante para un público vasto. Así, la entrevista de radio-cine-televisión es una comunicación personal suscitada con una finalidad de información pública o (y) espectacular.

Pero hay en la entrevista otra cosa además de la información, si bien la entrevista no deja nunca de ser informativa. Esta otra cosa es el fenómeno psicoafectivo constituido por la propia comunicación. Este fenómeno puede perturbar la información, falsearla, deformarla (de ahí el inagotable problema metodológico-técnico planteado por la validez o la fidelidad de la entrevista). Por el contrario, este fenómeno puede provocar la información. Puede también provocar una modificación: como veremos más adelante, un cierto tipo de conversación, en materia clínica, tiene un efecto liberador, o sea, purificador y/o, incluso, en psicopatología, curativo. En el terreno de la radio-televisión, la entrevista puede tener un efecto psicoafectivo profundo que desborde de mucho la estricta misión de información. En todos los casos, la palabra «información» resulta insuficiente para agotar la naturaleza de la entrevista.

La entrevista es una intervención, siempre orientada hacia una comunicación de informaciones. Pero este proceso informativo, siempre presente, puede no ser el proceso ni el objetivo esencial de la entrevista; puede ser que lo esencial de la entrevista sea el

proceso psicoafectivo ligado a la comunicación, tanto aunque de manera de forma diferente, en el terreno de las ciencias humanas como en el de los *mass media.*

El universo de la entrevista es, por tanto, mucho más rico y difícil de lo que puede parecer en primera instancia.

LA ENTREVISTA EN LAS CIENCIAS HUMANAS

La entrevista hace su aparición en las ciencias humanas en los Estados Unidos, por una parte en psicoterapia y por otra en psicotecnia. En uno y otro caso, la información que busca está estrechamente ligada a un objetivo práctico. En el primer caso, la información recogida servirá, sobre todo, para curar al entrevistado; en el segundo caso, la información es, sobre todo, útil para la parte entrevistadora.

La entrevista se generalizará con la aparición y el desarrollo de las encuestas de opinión; y después, sobre todo, con el desarrollo de la psicología social.

Los tipos de entrevista

En el período que empieza en 1940-1945, el uso de la entrevista se extiende y se intensifica, y debe responder a exigencias cada vez más precisas, lo cual implica un enorme trabajo metodológico; la entrevista se va a desarrollar sobre todo en dos grandes ramas.

Por una parte, la entrevista extensiva, con cuestionarios, adaptada a la explotación mecanográfica, abarcando muestras representativas de población y acabando con una formulación estadística de resultados. En este sentido van las investigaciones de opinión sobre grandes poblaciones (clases sociales, grupos de edad, habitantes de una región o de una ciudad, población nacional), que interesan a las grandes firmas comerciales e industriales, a los partidos políticos, a las organizaciones de información, a los gobiernos.

Por otra parte, la entrevista intensiva que trata de profundizar en el contenido de la comunicación. En este sentido va el interés de las grandes firmas por conocer los movimientos inconscientes de los consumidores y por responder mediante estímulos adaptados: es la corriente de estudios de motivación. En este sentido

empuja también el movimiento de afinamiento y profundicación de la joven psicología social; es entonces cuando el «cara a cara» se convierte en el elemento central de la entrevista e interviene en lo que podríamos casi llamar la revolución rogersiana, es decir, del desarrollo en el campo de la psicología social de la entrevista no dirigista.

Entre las dos tendencias extremas de la entrevista, existe el antagonismo. Por un lado, la entrevista abierta, en el límite, sin preguntas planteadas por el entrevistador y, por otro, la entrevista cerrada, en el límite, con un cuestionario al cual basta con responder sí o no. Por un lado, respuestas prolíficas, complejas, ambiguas; por el otro, respuestas claras, simples. Por una parte, una conversación de larga duración, o sea, reiterada hasta la profundización suficiente; por otro, un cuestionario rápido. Por una parte, las personas implicadas, entrevistador y entrevistado, tienen una importancia capital, así como la naturaleza psicoafectiva de la conversación; por otra, es la respuesta y no la persona la que tiene importancia primordial. Por una parte, una extrema dificultad para interpretar la entrevista y para explotar sus resultados; por la otra, la posibilidad de establecer una muestra representativa y de tratar estadísticamente los resultados.

Así, vemos cómo se oponen los dos tipos extremos de entrevista. Uno, profundo y, eventualmente, no dirigista, entrará dentro de toda la metodología clínica, alcanzando a casos extremos o profundos, y no a series y medias; entrará también como elemento y, a veces, como elemento clave, en las técnicas de acción, aunque no sea más que porque requiere la intervención activa del entrevistado. El otro tipo extremo de entrevista se hará a partir de un cuestionario preestablecido y permitirá trabajar con grandes masas, mediante sondeos sobre muestras representativas.

Estos dos tipos extremos puede encontrarse en competencia, es decir, que el investigador tendrá que elegir entre el riesgo de la superficialidad (cuestionario) y el riesgo de la incapacidad de interpretación (conversación profunda), entre dos tipos de error, entre dos tipos de verdad.

Pero cada uno de estos tipos de entrevista conviene más o menos según los objetivos de la investigación. Además, pueden combinarse; conversaciones profundas preparan la elaboración de cuestionarios que serán utilizados según el método de los sondeos de opinión; e inversamente, los sondeos mediante cuestionarios pueden permitir la selección de los sujetos que serán sometidos a entrevistas profundas.

Por lo demás, se ha establecido toda una gama intermedia de entrevistas entre los dos tipos extremos, cada una con su problemática y su propia eficacia.

Así, se pueden distinguir:

— La conversación clínica, de carácter terapéutico, cuya modalidad rogersiana se ha ampliado al conjunto de las situaciones psicosociales.

— La entrevista en profundidad, cuadro en el cual se puede encajar la conversación no dirigista (Rogers) extendida al campo psicosocial, pero que no se limita al método no dirigista. La entrevista en profundidad se utiliza en las investigaciones de motivación, pero puede tener múltiples aplicaciones.

— La entrevista centrada (*focused interview*) en la que, después de establecer las hipótesis sobre un tema concreto, el encuestador lleva con bastante libertad la conversación de forma que el entrevistado vuelca toda su experiencia personal acerca del problema planteado en la conversación.

— La entrevista con respuestas libres, en la que el encuestador permite o provoca la liberdad de improvisación en las respuestas.

— La entrevista con preguntas abiertas, en la que las preguntas se redactan previamente y deben plantearse según un orden preciso; la libertad del encuestador queda muy restringida, pero la libertad de la entrevista sigue siendo grande, en el marco de las preguntas planteadas.

— La entrevista con respuestas preestablecidas, en la que las diversas posibilidades de respuesta ya han sido formuladas y ofreciendo al entrevistado la libertad de elegir entre ellas.

— La entrevista con preguntas cerradas, que implica un cuestionario al que responde el entrevistado mediante un sí o un no, favorable o desfavorable.

Las dificultades de la entrevista

Utensilio esencial de la psicología social, la entrevista lleva en su seno toda la dificultad de la verdad en las relaciones humanas y ha suscitado y suscitará todavía un gigantesco trabajo crítico y metodológico, tanto si se trata de una entrevista con cuestionario como si se trata de la entrevista no dirigista. No voy a examinar aquí los problemas planteados por la elección de las categorías y la codificación, sino, esencialmente, las cuestiones relativas a la

entrevista en tanto que relaciones interpersonales. El problema esencial es el de la validez de la entrevista, es decir, de su adecuación con respecto a la realidad que tratamos de conocer. El mínimo operativo de validez es la fidelidad, que se comprueba con la concordancia de los resultados obtenidos por los distintos encuestadores.

La entrevista se basa, evidentemente, en la fuente más dudosa y más rica de todas, la palabra, y corre el riesgo permanente de la simulación o de la fabulación.

La pregunta cerrada constriñe en una alternativa intimidatoria, impone un esquema y corre el riesgo del máximo error, mientras que, en otro frente, el de la codificación, la interpretación y la explotación ofrece las máximas garantías. La pregunta abierta y la respuesta espontánea permiten (y, sobre todo, para el análisis profundo) a la vez la fabulación, la sensibilidad verídica y una riqueza de significados: pero, esta vez, el riesgo máximo de error se sitúa del lado del encuestador, del de su capacidad para descifrar el mensaje del entrevistado, del de su posiblidad de establecer una comparación, en pocas palabras, de transformar en datos científicos un documento humano en bruto.

Lo que va quedando cada vez más claro es que es absurdo plantear cuestionarios cerrados sobre problemas en los que la verdadera actitud escapa a la conciencia clara del interrogado, en los que las respuestas son, normalmente, racionalizadoras o justificadoras. Igualmente, las respuestas preestablecidas son incapaces de captar la motivación profunda en muy numerosos terrenos. Así, a la pregunta «¿Por qué va usted al cine?», los esquemas de respuestas tales como: para divertirme, para aprender, para pasar la tarde, etc., son incapaces de captar la motivación profunda y la motivación verdadera.

Por otra parte, la experiencia ha demostrado que la formulación de la pregunta desempeña siempre un papel de orientación de la respuesta. Una palabra aparentemente anodina puede modificar las respuestas. Sabemos también que el orden de las preguntas y el número de preguntas influyen sobre las respuestas.

En pocas palabras, todo, en la entrevista, depende de una interpretación encuestador-encuestado, pequeño campo cerrado en el que se van a afrontar, confrontar o asociar gigantescas fuerzas sociales, psicológicas y afectivas.

En la entrevista, pueden manifestarse diversos factores perturbadores:

— Por lo que concierne a las preguntas, de hecho las respues-

tas tenderán a ser fabuladoras o (y) simuladoras en lo que se refiere a los grandes temas tabú: el sexo, la religión y la política. En este último caso, las desconfianzas serán más o menos grandes según que el régimen del país en el que se planteen las preguntas sea o no de libertad, o según el carácter minoritario o no, subversivo o no, de las opiniones políticas del entrevistado. A parte de los tabúes, consideraciones de prestigio o de *status* pueden también falsear las respuestas.

— Por lo que se refiere a las preguntas de opinión y de creencias, la conciencia se debilita tanto más cuanto más se penetra en la motivación. Lo más frecuente es que esta resulte oscura, en la mente del entrevistado, o bien esté sólidamente enmascarada tras un sistema de racionalización. A decir verdad, difícilmente se puede entrar en esa zona. Interrogado acerca del porqué de sus opiniones, el entrevistado no ofrece más que los sistemas de racionalización que segrega como respuesta a la investigación.

Los entrevistados reaccionan ante la entrevista de forma extremadamente diversa según la situación social, la determinación psicológica, el clima y el carácter de la entrevista:

— inhibición, que se traduce en un bloqueo puro y simple, o en una huida (respuesta lateral);

— timideces o prudencias, que acaban en respuestas de cortesía, según el placer que se cree pueden producir al encuestador; que se traducen en tendencia a responder sí, más que no, por la tendencia (prudencia) a optar por la cifra del medio, cuando se propone la elección de un porcentaje;

— mecanismos de atención y de distracción (en las respuestas preestablecidas, tendencia a elegir el primer o último punto de vista);

— múltiples tendencias a racionalizar su punto de vista, es decir, a dar una justificación, una legitimación aparente que enmascara su verdadera naturaleza. Las racionalizaciones son «sinceras»:

— exhibicionismos, que conllevan una intensa «sinceración» (este término de sinceridad debe, evidentemetne, repensarse), fabulaciones y comedias:

— y, naturalmente, las tendencias fundamentales a defenderse y a confeccionar personajes ante la mirada de un curioso externo.

Entre los factores perturbadores que provienen del encuestador figura, en primer plano, su apariencia a los ojos del entrevistado. Es necesario que el entrevistado sienta un óptimo de distancia y de proximidad, así como un óptimo de proyección y de iden-

tificación con respecto al escuestador. El entrevistador debe corresponder a una imagen simpática y tranquilizadora. A menudo, la encuestadora será mejor comunicadora que el encuestador. No puede haber un modelo universal de encuestador, que sería el encuestador urbano de las ciudades modernas (aspecto correcto, cortesía, sin un exceso de refinamiento o de esnobismo). Además, es necesario que el encuestador cuente, previamente, con un fuerte control autocrítico sobre sí mismo; se ha comprobado que su opinión y sus previsiones influyen inconscientemente sobre las respuestas a la entrevista; su actitud a lo largo de la entrevista, sus reacciones, incluso poco perceptibles, tienen su influencia; es necesario, también, que el encuestador tenga un interés profundo por la comunicación, por el prójimo. No basta con que parezca simpático, es necesario que demuestre esa simpatía.

Finalmente, vemos que cuanta más importancia se le dé al entrevistado en la entrevista —y es siempre más importante cuanto más al fondo se quiera llegar—, más importancia tiene la persona del entrevistador.

El entrevistador debe tener un grado poco común de dones de objetivación y de participación subjetiva, lo cual significa que el encuestador debería ser una persona moralmente e intelectualmente superior, debería estar a la altura de un papel de confesor laico de la vida moderna.

Pero aquí chocamos con una dificultad insoluble actualmente en el sistema de las ciencias humanas (salvo en psicología clínica). La entrevista es, en general, un medio de subsistencia subalterno, un oficio de apoyo para las mujeres desocupadas o en dificultades, una etapa para los futuros investigadores. Se trata de una tarea inferior de la que se descargan los jefes de equipo.

La búsqueda de la mayor riqueza nos lleva a privilegiar la entrevista en profundidad, es decir, a un terreno en el que las precauciones técnicas y las reglas metodológicas ceden el paso a este factor propiamente humano que se deriva del arte, de la sutileza y de la simpatía. El factor humano, anulado de entrada por las tendencias técnico-estadísticas de la entrevista, reaparece como triunfador al final del análisis metodológicamente crítico.

Lo que ocurre es que la entrevista provoca, por sí misma (puesto que es una intrusión que puede aparecer como traumática o agresiva para el interesado) *un gigantesco sistema de defensas. Pero, al mismo tiempo, la entrevista responde a una gigantesca necesidad de explicarse.* El descubrimiento genial e infantil de Rogers consis-

te en *romper el sistema de defensa del sujeto mediante la necesidad de ese mismo sujeto de explicarse.*

La entrevista no dirigista

La conversación no dirigista, utilizada primeramente en psicoterapia por Rogers, se ha ampliado al terreno psicosocial. Su objetivo primario consiste en dejar que la percepción del sujeto se haga patente. No se trata de una conversación librada a la improvisación del diálogo. Exige una muy estrecha disciplina por parte del entrevistador por lo que se refiere a evitar el comentario y la intervención.

El gran principio rogersiano es que nuestra tendencia a juzgar, evaluar, aprobar o desaprobar constituye la barrera más fuerte para la comunicación. Por el contrario, lo que la favorece es la atención simpática, o al menos la impresión (ilusión, a veces) de la atención simpática, de la comprensión profunda.

Así, efectivamente, el «Rogers» se basa en la necesidad de explicarse, una necesidad intensa y, quizá, particularmente insatisfecha en nuestro mundo, en el cual muchos no cuentan con el Gran Escuchador —ni con el mediador católico, el párroco— y donde muy pocos —sólo los neuróticos— se benefician del neoconfesor, el psicoanalista.

El interés de la entrevista no dirigista desborda el de la información:

— de entrada, *da la palabra* al hombre interrogado, en lugar de constreñirle mediante preguntas preestablecidas. Es la implicación «democrática» de la no directividad;

— después, puede ayudar a vivir, provocando un desbloqueo, una liberación:

— finalmente, puede contribuir a una autoelucidación, una toma de conciencia del sujeto.

La entrevista como praxis

En la entrevista no dirigista, el carácter informativo de la entrevista queda estrechamente ligado a un carácter humano global y multidimensional, y depende de él. La entrevista es una praxis.

La conversación no dirigista constituye, además, uno de los

ramales atenuados de la conversación freudiana. La conversación freudiana se basa en la extrema no directividad; este tipo de entrevista provoca procesos psicoafectivos intensos, especialmente la transferencia y, finalmente, esa catarsis que es la curación. El modelo freudiano domina, por tanto, toda la perspectiva no dirigista. Freud extrajo al máximo las fantásticas posibilidades energéticas que podía haber *en la investigación sobre sí mismo solicitada por el interlocutor.*

Los discípulos disidentes de Freud reformaron de formas diversas la analítica cara a cara. Para varios de ellos, el analista debe dejar de desempeñar el papel mudo, estático, para desempeñar un papel especialmente intervencionista, estimulante, en el límite de la provocación.

En psicología social, los métodos «provocadores» han podido probarse, especialmente, en la entrevista de «personalidades». El entrevistador puede, incluso, mantener una conversación polémica con el entrevistado. Ello resulta, evidentemente, eficaz en el caso de que los entrevistados estén demasiado seguros de sí mismos, demasiado acostumbrados a la palabra (entrevistas con abogados).

También puede darse la fusión entre el método de los tests proyectivos y el de la entrevista. La entrevista puede provocar situaciones imaginarias, historias que hay que completar, de forma que, aquí también, el flujo psicoafectivo remonte el vuelo al margen de la zona del sistema de defensa.

La liberación de la energía psicoafectiva que provoca toda entrevista, sea no dirigista, provocativa o proyectiva, se traduce en un flujo de comunicación en el que lo imaginario y lo real podrían mezclarse íntimamente, puesto que el sujeto dirá, al mismo tiempo, lo que es, lo que cree ser (la histeria simuladora respecto a sí mismo es cuasi universal), y lo que querría ser. El flujo de la comunicación puede ser un torrente de comedia-sinceridad. Aquí se plantea, de nuevo, el difícil problema de la verdad, pero en el nivel de la persona total.

LA ENTREVISTA EN LA RADIO-TELEVISIÓN Y EN EL CINE

La entrevista es un modo de información que hizo su aparición en la prensa. Sería interesante hacer una historia de la entrevista, ver su tránsito de la prensa a la radio, de la radio a la televisión y de la televisión al cine.

Señalemos aquí que la entrevista, en el origen un medio informativo acerca de una fuente individual, no es lo mismo que la «declaración» oficial, que es un discurso unilateral dirigido al público por medio de un periódico o de la radio. La entrevista busca la comunicación *personal*.

La suerte de la entrevista va ligada al desarrollo de la cultura de masas, que busca en todos los terrenos, con el fin de facilitar el contacto con el público y para interesar al público, el *human touch*, y más ampliamente, la individualización de los problemas. La entrevista se desarrollará también en la dirección de las sobreindividualidades que gobiernan en el mundo de los *mass media*. Personalidades políticas, primeramente, a las que se entrevistará cada vez que suben o bajan del avión o en cada acontecimiento, pero también a los «olímpicos», las estrellas, las *vedettes*, con las que se trata de multiplicar el contacto directo y a las que se interroga no solamente acerca de un suceso que afecte a su vida pública, sino acerca de todo o de nada.

La entrevista, al mismo tiempo, se desarrolla en una dirección opuesta. Parte a la búsqueda del hombre de la calle, del viandante anónimo, encontrado al azar y a quien se le va a plantear una pregunta a quemarropa. En la relación con el hombre de la calle, se delinea una tendencia «brechtiana» que tiende a provocar en el espectador-oyente un distanciamiento respecto a su vida cotidiana.

Pero, tanto si se trata de juzgar lo cotidiano o de escuchar a los guías olímpicos, la gran tendencia reciente de la entrevista es la de plantear problemas de la vida privada; para ello, la entrevista se ha hecho cada vez más familiar, íntima, tanto en la pesquisa de anécdotas fútiles como en la tentativa de diálogo.

Señalemos, por último, como recordatorio, una fórmula que está en el límite de la entrevista, que es el debate de varias personas sobre un tema. Es una especie de entrevista a varias personas, dirigida o controlada por un cabeza de fila y que pretende proponer un modelo dialéctico de la formulación de la verdad mediante la confrontación de opiniones contrarias. En este caso, la entrevista se basa en el diálogo entre varias personas.

La entrevista espectacular

Al igual que en la psicología social, la misión oficial de la entrevista es la de recoger informaciones, e igual que en la psicología social, la entrevista podrá liberar una energía afectiva a

veces considerable. Pero, mientras que en la psicología social la energía afectiva se utilizará para permitir la profundización de la información o (y) para ayudar al sujeto a vivir, la energía afectiva, en la entrevista de radio-televisión o en el cine, se captará para ser proyectada sobre un espectador, para proporcionarle, a veces, emociones, además de informaciones.

En este caso, sentimos la mayor oposición entre la entrevista de las ciencias humanas y la entrevista telecomunicante: la primera tendrá un carácter no público, o sea, secreto; si aparece la exhibición de sentimientos solamente será frente y para el uso del encuestador. La segunda se dirige a todos y se sitúa en el *forum* telecomunicativo moderno.

Pero, como veremos, la mayor oposición entre la entrevista en psicología social y la entrevista telecomunicada puede convertirse en la mayor proximidad, precisamente donde oposición y proximidad son más intensas. En efecto, se acercan donde el problema de la muestra representativa pierde todo sentido en psicología social, puesto que la segunda diferencia radical entre la entrevista de psicología social y la entrevista de *mass media* consiste en que la primera comporta la mayor preocupación metodológica y técnica en su preparación, y trata de que el sujeto de la entrevista sea representativo de una población dada. La entrevista de *mass media* es un arte que no conoce ninguna regla, pero que conoce a sus artistas; la representatividad que pretende es una seudorrepresentatividad. Por ejemplo, en los coloquios o entrevistas con el hombre de la calle, se harán muestras por edades, por profesiones o por opiniones, buscando la variedad y lo pintoresco, más que el rigor, tratando de no olvidar a las grandes familias espirituales, más que de recoger la opinión en desacuerdo con los esquemas de unos y de otros.

Además, no lo olvidemos, las presiones políticas o económicas limitan el campo y la libertad de la entrevista. Mientras que, en las ciencias humanas, el campo de la entrevista es ilimitado, en los *mass media*, este campo subre limitaciones y tabúes que reinan sobre el campo de la palabra (variando según los países y según los problemas).

Todo, por tanto, opone la entrevista «común» de los *mass media* a la entrevista común de la psicología social. Una apunta a lo pintoresco, lo divertido, lo espectacular y se preocupa poco de la validez de la información recogida; y la otra busca la fidelidad y se basa en un método. Sin embargo, se acercan conforme ambas se profundizan.

Tipos de entrevistas

Sin entrar aquí en el estudio de una tipología exhaustiva de la entrevista, propongo distinguir cuatro tipos de entrevista, según su grado de comunicación:

1) La *entrevista-rito*. Se trata de obtener una palabra que, por otra parte, no tiene más importancia que la de pronunciarse *hic en nunc*. El ejemplo perfecto sería: «Estoy muy contento de haber ganado», por parte del campeón deportivo. La entrevista-rito señala sucesos, ceremonias, encuentros oficiales. Su verdadero objetivo es el de hacer oír la voz, autentificar el suceso mediante la voz-imagen (televisión, actualidades cinematográficas), revelar y comunicar la presencia subjetiva. Las palabras de la entrevista-rito son, en sí mismas, «rituales». Completan la ceremonia. Pero puede suceder que el rito quede alterado por alguna cosa inesperada, como la irrupción de las fuerzas salvajes de la vida; una mirada, una palabra, un grito que traiciona el sentimiento bajo la apariencia. Hay todo un arte de la entrevista que trata de captar la vida por debajo del rito, o de romper el rito.

2) *La entrevista anecdótica*. Muchas —la mayor parte, sin duda— de las entrevistas de vedettes son conversaciones frívolas, ineptas, complacientes en las que el entrevistador busca la anécdota picante, quiere plantear preguntas llanas sobre desplazamientos y proyectos, en las que el entrevistador y el entrevistado permanecen deliberadamente al margen de todo lo que pueda comprometer. Esta entrevista se sitúa en el nivel del chismorreo.

3) *La entrevista-diálogo*. En algunos casos felices, la entrevista se convierte en diálogo. Este diálogo es algo más que una conversación mundana, es una búsqueda en común. El entrevistador y el entrevistado colaboran para obtener una verdad que afecte bien a la persona entrevistada, o bien a un problema. El diálogo empezó a aparecer en la radio y en la televisión. Se ha necesitado tiempo para que la palabra humana perdiera su rigidez ante el micro o ante la cámara.

4) *Las neoconfesiones*. El entrevistador se desvanece ante el entrevistado. Éste no se queda en la superficie de sí mismo, sino que se lanza, deliberadamente o no, a bucear en su interior. En este caso, nos reencontramos con la entrevista en profundidad de la psicología social. La entrevista-buceo lleva en su seno su propia ambivalencia; toda confesión puede considerarse como un *strip-tease* del alma llevado a cabo para llamar la atención de la libido psicológica del espectador, es decir, puede ser objeto de

una manipulación espectacular; pero, al mismo tiempo, toda confesión va mucho más lejos, mucho más profundo que todas las relaciones humanas superficiales y lamentables de la vida cotidiana, incluso en el cine, en el que constituye, en último término, el alma del «cine-verdad» (véanse las «confesiones» en *Chronique d'un été, le Joli Mai*, y quizá, sobre todo, *Hitler connais pas*).

Los entrevistados

El entrevistado puede ser una *vedette* o un hombre de la calle. Pero puede ser, simplemente, el prójimo.

Las *vedettes* o los «olímpicos» son los peores o los mejores de los entrevistados. Los peores: tienen un admirable sistema de defensa, pues ser olímpico, hombre político, hombre de mundo, estrella de cine, escritor, etc., es estar en constante representación en el mundo. El olímpico, en este sentido, continúa desempeñando su papel durante la entrevista, sobre todo puesto que siente y sabe que el público quiere de él una cierta imagen. Los mejores: los olímpicos, actores o escritores son, al mismo tiempo, personalidades exhibicionistas-narcisistas a los cuales el placer de hablar de sí mismos les puede llevar a hablar profundamente de sí mismos. Los escritores, sobre todo, pueden proporcionar estupendas entrevistas. Algunos de ellos han aportado a la entrevista un verdadero compromiso personal, un esfuerzo tendente hacia la elucidación de sí mismos.

Del hombre de la calle no se espera o no se recuerda, generalmente, más que una reacción mordaz. Es la entrevista-relámpago que busca la opinión de la calle a granel.

El prójimo es el entrevistado considerado como ser humano a conocer y no en tanto que representante de una u otra profesión, clase o edad. Al prójimo le corresponde, evidentemente, la entrevista en profundidad. El prójimo puede ser escogido por haber vivido una experiencia particularmente intensa (un escapado de un campo de concentración), pero puede también ser una madre de familia a la que se la interroga sobre la felicidad...

Los entrevistadores

Mientras que la entrevista en las ciencias humanas está totalmente dirigida hacia un entrevistado, la personalidad del entrevis-

tador de radio-televisión puede convertirse en *vedette*. Puede incluso ser la *vedette* en la entrevista. En todo caso, la profesión de *comunicador* está, especialmente en los Estados Unidos, enormemente bien retribuida. Los *performers* de la entrevista son verdaderos artistas y, como tales, bastante cotizados y bastante raros. Tienen que tener el don del énfasis y provocar la simpatía tanto del entrevistado como del público. Son, en sí mismos, *vedettes*. El entrevistador de radio-televisión, contrariamente al entrevistador de las ciencias sociales, no conoce de clasificaciones rígidas de tipos de entrevista. A veces es espontáneamente no dirigista, o, por el contrario, a veces es provocativo o polémico. Algunas entrevistas (las confesiones) requieren particularmente la escucha; otras requieren la provocación.

Resulta a menudo que, en las entrevistas de personalidades, lo mejor proviene de la dosificación, o más bien de una alternancia entre el estilo provocador, o sea, polemista, y el estilo escuchador. Conviene, en efecto, a veces romper la comedia, la máscara, hacer salir al entrevistado de la reserva, forzarle en su atrincheramiento, y a veces, al contrario, dejarle hablar y dejarle que calle... El entrevistador completo es una persona polivalente capaz de ser, a la vez, provocativo y escuchador. En este caso, es, efectivamente, un verdadero dialogante. Podemos preguntarnos si este modelo dialogante (provocador-escuchador) no ha sido hasta ahora desconocido en las ciencias sociales.

El fenómeno micro-cámara

Hay un instrumento que se utiliza parcialmente en la entrevista en las ciencias sociales: el micrófono. Las entrevistas en profundidad se registran, generalmente, en un magnetófono. Se puede observar que la fuerza inhibidora del micro es igual a su fuerza exhibidora. Es decir, que, si el micro incrementa la tendencia a defenderse contra la entrevista (puesto que significa dejarse ir ante un instrumento que graba las palabras y éstas dejan de ser volátiles), también incrementa la tendencia a explicarse, a lanzar su mensaje al mundo. El micro de radio desempeña el mismo papel ambivalente, es decir, que, si el ambiente es bueno y el entrevistador ofrece confianza, las necesidades de expresión se hallan superactivadas. El micro de radio-televisión y del cine registra «para todos y para nadie», según la fórmula de Nietzsche. En cierto sentido, se podría hablar de micro-pluma: el micro no es solamente un

escuchador, es, además, un instrumento para quien no sabe escribir y que puede utilizar para narrarse a sí mismo. El escuchador es el entrevistador y, más allá, el resto no se preocupa puesto que se confunde en la indeterminación anónima del «público».

La televisión y el cine aportan, además del micro, la cámara. Puesto que ya he hablado del micro-pluma, puedo hablar de la cámara-oído, que permite al mundo (a los espectadores) tanto escuchar nuestras palabras como ver nuestra imagen. Pero la cámara es, además, un ojo, y más todavía, *una mirada*, cuya naturaleza se conoce mal todavía, aunque de una intensidad, sin duda, prodigiosa. Al igual que el micro, incrementa las capacidades inhibidoras, pero también las capacidades exhibidoras. Dispone de un potencial «extralúcido» y puede «inducir» a los entrevistados a decir la verdad. Ello puede traducirse en una comedia mendaz, pues, cuando se está al borde de la verdad es cuando uno se lanza, a tumba abierta, a la fabulación.

Así, gracias al poder del micro y de la cámara, la televisión y el cine, reinos de la falsa comunicación o de la comunicación imaginaria, detentan inmensas posibilidades de comunicaciones más ricas que en la vida.

El micro y la cámara de radio-televisión o de cine llevan ya dentro al público. La gran originalidad de la entrevista telecomunicada es que la energía afectiva que destila no se resuelve en el cara a cara, sino que pasa al público y se vierte sobre cada oyente o espectador.

O bien la comunicación se absorbe como espectáculo, es decir, se digiere como se digiere una película de ficción, transmutada en emoción estética, y, entonces, se pierde el contenido real de la comunicación y la energía afectiva se metamorfosea en satisfacción de haber visto un bonito e interesante espectáculo.

O bien se rechaza la comunicación y el espectador se da las razones justificativas de su rechazo: «Es falso», «Está trucado», «Es una mentira»; es decir, que cree que se le engaña con lo imaginario bajo la etiqueta de lo real; no se puede imaginar una sinceridad pública.

O bien la comunicación será liberadora para aquellos que se reconozcan y se sientan menos solos y será reveladora para aquellos que descubran al prójimo.

De hecho, en nuestra sociedad, la comunicación de la entrevista en profundidad queda, lo más frecuentemente, desvitalizada en el terreno de la estética del espectador, o bien rechazada por engañosa; raramente conlleva una nueva comprensión.

La entrevista en una política de la comunicación

El éxito global de la entrevista ritual y de la entrevista anecdótica en los *mass media*, el fracaso humano (aunque a menudo acompañado del éxito de audiencia) de la entrevista en profundidad, todo esto merece una reflexión con vistas a una política de la comunicación.

La entrevista en las ciencias humanas y la entrevista en los *mass media*, desde el momento en que abandonan la zona de frivolidad, muestran ambas una extraordinaria necesidad de comunicación. ¿Viene reforzada esta necesidad por la individualización creciente que aísla y, a la vez, da a cada uno un afán por revelar su ser (que cree o quiere creer) auténtico?

Siempre ocurre que el triste estado de la comunicación entre los humanos se mide en nuestras conversaciones, torpes intercambios de palabras convencionales salpicados de sonrisas amables y de risas espasmódicas, soliloquios cruzados entre los cuales, a veces, salta un pobre destello. En la vida cotidiana, la comunicación está bloqueada, atrofiada y desviada, y de ahí el éxito de la comunicación imaginaria de las películas, de las novelas... Pero, en este mundo moderno con una pobre comunicación (quizá en la antigüedad era todavía más pobre, pero el hombre creía, entonces, comunicarse con el Cosmos o con la Trascendencia), la civilización científico-técnica ofrece nuevos medios. La psicología social, por su lado, y los *mass media*, por el suyo, han creado, cada uno a su manera, ciertos medios de comunicación. Podemos tratar de conjugar los logros de uno y otro sector, conjugarlos en algunos principios que serían, precisamente, aquellos dirigidos a crear una política de la comunicación:

— *Buscar la comunicación profunda con el prójimo.*

— *Buscar una actitud dialogante.* El que dialoga, que actúa ya, a veces, en la radio y en la televisión, debe provocar situaciones que favorezcan la comunicación, debe provocar al prójimo, pero a condición de poder también escuchar [1].

— *Tratar de transformar la asimilación de la audiencia en comprensión.* El espectador puede fácilmente abandonar su ego-

[1] No resultaría errado buscar, en el modelo del diálogo moderno, un heredero marginal de la actitud socrática; un Sócrates, dialéctico del ágora, preguntador (provocador) y escuchador, buscando el diálogo que avanza haciendo emerger (mayéuticamente) la verdad inconsciente de su entrevistado.

centrismo y su etnocentrismo en lo imaginario: entonces, se interesará con amor por el vagabundo, por el negro, por el prójimo. Pero es recaptado por el etnocentrismo, por el egocentrismo y por los demonios mezquinos de la vida real. ¿No es cierto que hay, tanto en la televisión como en el cine, una falla entre lo imaginario y lo real, por la cual podría introducirse la entrevista, que se haría plenamente operativa si permitiese tanto la objetivación como la subjetivación?

Objetivación: permitir al espectador objetivarse respecto a sí mismo, es decir, distanciarse según un desdoblamiento que permita el autoanálisis, o sea, la autocrítica.

Subjetivación: nosotros tenemos la tendencia a considerar al prójimo como objeto, mientras que la entrevista nos devuelve, constantemente, en conciencia y en sentimiento, la presencia subjetiva del prójimo.

Por otra parte, el diálogo fecundo es el diálogo en el que lo extranjero se convierte en mi propio doble, donde mi propio doble extranjero se convierte en mí mismo y donde yo me convierto en extranjero de mí mismo, proceso múltiple y contradictorio que la dialéctica misma de la comunicación teje con el prójimo, cosa que no es posible más que con el intermedio de una comunicación de sí mismo con sigo mismo. La imagen del vídeo y de la pantalla permite relanzar esta dialéctica de forma vertiginosa. No estamos más que en los inicios de una cine-tele-comunicación.

— *Dar una dimensión existencial nueva a la democracia.* La psicología social, en su tendencia no dirigista (y aquí haría falta relacionar los diversos sectores no dirigistas y esbozar una teoría del no dirigismo, que es lo que trata de hacer un Georges Lapassade), lleva en su seno un principio democrático *liberal* que, además, se extiende claramente más allá de la zona hoy demasiado estrecha de la vida política: *dar la palabra.* Gracias a la teletécnica, por primera vez, la palabra puede darse al desconocido, al sin nombre, registrarse y transmitirse a millones de seres humanos. No estamos todavía ni en los inicios de lo que podría ser, en este terreno, el pensamiento de una política de la telecomunicación, que sería la de hacer saltar la palabra profunda de un individuo, de una capa social, de un grupo, hasta el límite de una sociedad.

B. MODERNIZACIÓN Y POSTMODERNIDAD

LA MODERNIZACIÓN DE UNA COMUNIDAD FRANCESA

En el extremo occidental de Francia, en Bretaña, y en el extremo occidental de Bretaña, entre la ciudad de Quimper y la Pointe du Raz, donde se acaba Occidente, está situada la comunidad de P. (Plozévet). P. es una comunidad de 3.600 habitantes, en una región en descenso demográfico. Un éxodo rural continuo y la ausencia de una implantación industrial mantienen esta hemorragia de población. El departamento del Sud-Finistère está al margen de la gran vía de comunicación Brest-París, alejado de la capital, a 600 kilómetros, y sufre los inconvenientes económicos de esta situación apartada. El país *bigouden* [de bigudí], apelación tradicional de una población establecida en un sector al sur del Sud-Finistère, ha permanecido mucho tiempo culturalmente aislada y pueden verse en P. mujeres de más de 50 años llevando el tocado alto blanco cogido con bigudíes; los domingos, los viejos y las viejas del campo van a misa con sus vestidos tradicionales.

En esta región apartada, en la que subsisten ciertos arcaísmos, P. ocupa una posición singular. En el centro de un cantón agrícola tradicionalmente «blanco», es decir, religioso y de derechas, P. es una comunidad con mayoría «roja», es decir, laica y de izquierdas. Una familia radical-socialista ha dirigido los asuntos municipales durante tres generaciones (de 1876 a 1952). La marca de este dominio «rojo» se ha traducido en la fundación, en 1932, de un CEG *, gran escuela pública, y en el papel destacado de los enseñantes laicos en la dirección de los asuntos de la comunidad

* Collège d'Enseignement Général. *(N. del T.)*

(el alcalde actual es un enseñante retirado y su segundo adjunto, un enseñante en activo).

Otra característica singular de P. es que la pequeña propiedad agrícola, ya muy parcelada en el departamento, está parcelada en extremo.

Ahora bien, lo que nos ha fascinado acerca de P. es que el hecho de estar apartada y la singularidad misma de su situación nos remiten a los problemas centrales y generales, en la medida en que este hecho de estar apartados y esta singularidad acentúan, o sea, exacerban los problemas de la transformación de una Francia rural y provincial. El alejamiento y la singularidad proporcionan a la mutación un carácter de crisis que permite profundizar en los problemas de fondo planteados por el cambio, es decir, por la modernidad. P. no es un caso promedio, sino un caso extremo. Quizá más revelador que un caso promedio, no a pesar de su singularidad sino a causa de esa singularidad. Y ello tanto por la cuestión agraria como por la cuestión escolar y, más ampliamente, por razones de civilización.

Estos y otros grandes problemas se encadenan y se entremezclan en la gran transmutación multidimensional provocada por la invasión reciente, rápida y masiva del mundo moderno sobre esta región, y no pueden disociarse del objeto de nuestro estudio, abriéndole una problemática central y unos horizontes generales. Otro interés de la comunidad de P. radica en su diversidad. P. es una de las últimas reservas de la civilización tradicional en Francia, con sus viejos y sus viejas, algunos de los cuales viven todavía al margen del mundo del gas y de la electricidad, y se maravillan aún de la primera bicicleta o del primer automóvil; y con sus jóvenes con camisas negras que son arrastrados, al mismo tiempo, por el más reciente estilo de peinado y de las diversiones a la moda. Además, la diversidad social de P. hace de ella un microcosmos sociológico. La ciudad comprende 1.100 habitantes y los otros 2.500 se reparten entre 120 aldeas y pueblos. Para una población activa de 1.500 personas, agrupadas en 1.000 hogares, hay 330 explotaciones agrícolas, una cuarentena de asalariados agrícolas, alrededor de 160 marinos (de los cuales 120 son mercantes y 25 son pescadores), 220 comerciantes y artesanos, 100 a 200 obreros (según el criterio de evaluación y según las dificultades económicas de una de las dos fábricas de P.), 30 enseñantes y una decena de personas que ejercen una profesión liberal. Por lo que respecta a las 330 explotaciones agrícolas, hay un pequeño número de campesinos acomodados (con más de 20 hectáreas)

que son a menudo los más grandes productores y, a veces, los más hábiles (aquellos que tienen una empresa de siega y trilla u otras actividades conexas); un centenar de «explotaciones medianas» (con más de 5 hectáreas en zonas de buena tierra de huerta y más de 10 hectáreas en zonas de tierras medianas); y alrededor de doscientas pequeñas explotaciones. Algunas decenas de asalariados agrícolas son los últimos testimonios de un proletariado miserable.

La diversidad del paisaje de P. nos cautivó cuando recorrimos esta gran comunidad de 2.700 hectáreas, más o menos un triángulo equilátero invertido, cuyo lado sudoeste es una costa de 7 kilómetros. Yendo de sur a norte, desde la costa hacia las tierras interiores, a vista de pájaro, se atraviesa primeramente una zona de tierras bajas, sin árboles, donde sopla un viento violento; es la zona donde se practican los cultivos hortícolas. Una costa se eleva, propicia para las primicias; más allá de la línea de la cresta, se descubre un pequeño valle verdeante en el que el río, bordeado de álamos, fluye entre praderas. Sobre las dos líneas paralelas de la cresta, casi encarados, se encuentra Merros, una aldea católica, blanca, cuyos niños van a la escuela libre, y Lesavrec, aldea laica, roja, cuyos niños van a la escuela pública. No lejos de allí, en el interior de una especie de depresión, una vieja casa solariega renacentista, Kerguinaou, se utiliza como granja. Remontando más hacia el norte, se llega a una meseta de tierras arcillosas cultivadas. La población se encuentra, no exactamente en el centro del territorio comunal, sino ligeramente desplazada hacia el oeste y a tres kilómetros de la costa. La aglomeración se extiende en forma de estrella a lo largo de las carreteras que confluyen hacia su centro: la carretera de Quimper (NE) a Audierne (NO), la carretera de Ponta-l'Abbé (SE), y la carretera del mar que acaba en el pequeño puerto de Poulhan, en la frontera de la comunidad.

Al norte de la carretera de Quimper-Audierne, las tierras se hacen mediocres, las landas y los bosques se multiplican hacia la vertiente fronteriza, donde empieza la comunidad de M.

El territorio de P. ofrece una diversidad no solamente de micropaisajes, sino también, de microprovincias. Cada pueblo y cada aldea tiene su propia personalidad social y psicológica. El pueglo de La Trinité, verdadero suburbio de la aglomeración principal, es a la vez rural e industrial, dominado por la chimenea de la fábrica de conservas que fue puesta en marcha de nuevo en 1965. Poulhan es un pueblo de pescadores de más de 100 habitantes. Kermenguy (100 habitantes) es un pueblo aislado que apenas

empieza a salir de la rutina y sobre el que se ceban todas las chanzas de la comunidad. Brumphuez (80 habitantes) es un pueblo hortícola con tradiciones de alegría y borracheras. Podríamos continuar dando detalles de cada localidad en particular, cuya reunión constituye, efectivamente, un microcosmos, es decir, al mismo tiempo un amasijo de individualidades irreductibles y una muestra tipológica muy rica.

En esta unidad múltiple que es P., la onda unificadora del cambio va a aportar el primer gran eje de referencia de nuestra investigación, que no es una investigación de sociología rural, de sociología urbana, de sociología pura o de psicosociología, pues es, primordialmente, sociofenomenología del cambio: modificación, transformación, mudanza, mutación, decadencia, innovación... La irrupción del mundo moderno significa el cambio permanente y multidimensional. Cambio multidimensional: todo cambia, de la economía a la vida privada, de las costumbres a los objetos; cambio permanente: todo cambio implica otro cambio; cambio ininterrumpido: la modernidad no queda fijada en la esencia sino en el devenir. Ésa es la razón por la que nuestra tentativa de sociología multidimensional se ha visto favorecida en un terreno también trabajado por una investigación multidisciplinaria.

Nosotros quisimos captar este cambio en su materialidad objetiva para mejor penetrar en la conciencia y en el sentimiento de cambio y para mejor penetrar en los cambios de la conciencia y del sentimiento. Nosotros quisimos considerar la producción, la utilización y el consumo de objetos como indicadores y tests, tanto como determinantes de los cambios de las mentalidades. Pero quisimos penetrar también en los sentimientos de las personas y en la experiencia vivida por los grupos, lo cual nos hizo descartar el cuestionario con respuestas preestablecidas que se plantea a una muestra predeterminada de la población. Ello nos condujo a elaborar un método de investigación sobre el terreno cuya originalidad se debe a la utilización simultánea, concurrente y confrontada, de técnicas de aproximación hasta entonces no asociadas:

— la observación cotidiana consignada en un diario por cada encuestador;

— la conversación (entrevista) individual o familiar, semidirigista, registrada en un magnetófono;

— la participación en la vida de los grupos (consejo municipal, sección comunal del sindicato de explotadores agrícolas, asociaciones, comité de jóvenes, comunidades de pueblos como

Lesavrec, Brumphuez, Kermenguy, en las que los investigadores vivieron en el lugar y participaron en los trabajos de los campos);

— la provocación de situaciones juzgadas como «mayéuticas», como: una reunión de jóvenes que acabó con la constitución de un comité de la juventud de P., que agrupó, durante el verano, a 180 adherentes, es decir, a la mayor parte de los de 15 a 19 años; la provocación de situaciones-tests (proposición a diferentes categorías de la población del municipio de un comité para el desarrollo del turismo; organización de sesiones de cine para las generaciones jóvenes);

— la integración de acontecimientos sociales (concentración agrícola) o mundiales (experiencias cosmonáuticas) en el sistema de tests y de reveladores;

— confrontación cotidiana de las hipótesis o de los datos recogidos a través de diferentes formas de aproximación, mediante la anotación en el diario de investigación e intercambio entre los diarios de los investigadores, con reuniones de discusión.

El progreso de este método multidimensional nos permitió centrar progresivamente nuestra investigación sobre los puntos, lugares, situaciones, grupos e individuos que nos parecían de importancia estratégica. Este método permitió, de una sola vez, el pleno empleo de la reflexión, de la observación y de la innovación, durante el propio transcurso de la pesquisa sociológica, en lugar de que ésta se convirtiera en la aplicación mecánica de un utensilio prematuramente constituido. Nosotros entrevistamos a 200 personas. Esta selección constituye, de hecho en su mayor parte, una muestra estratificada de la población: además, comprendió a individuos o grupos sobre los cuales intensificamos la indagación puesto que los consideramos significativos o cruciales, ya que concentraban en ellos los problemas del cambio, bien en la contradicción, bien en la euforia, bien como pilotos, bien como vehículos o bien como víctimas. Así, nuestra investigación privilegió especialmente a: los militantes (sindicales, políticos o sociales), las jóvenes parejas, los cultivadores rurales dinámicos, los jóvenes de 14 a 19 años, la generación de los nuevos artesanos-comerciantes, las mujeres que ejercían un oficio en el municipio y los notables burgueses.

Tratamos de saber cómo se planteaba la cuestión de la modernidad para los grandes grupos sociales de P.

Los dueños de explotaciones constituían la aplastante mayoría de los agricultores de P. La clase campesina, ya lo hemos dicho, sufría en P. la crisis general de la mutación que sufrían en toda

Francia, pero en condiciones más graves. Es una crisis de modernización, no de rechazo a la modernización, pero con dificultad para alcanzarla. En el marco de la pequeña propiedad, se trataba de dotar a la producción de máquinas, es decir, de realizar grandes inversiones, y ello en el momento mismo en el que se multiplicaban las necesidades de consumo en la familia y en que se imponían necesidades de *confort* para la mujer; se trataba de adoptar simultáneamente una mentalidad técnica y racionalizadora (llevar una contabilidad, encontrar métodos para homogeneizar la producción en función de una demanda cada vez más exigente). La necesidad de un trabajo moderno y la aspiración a una vida moderna se presentan concurrentemente y, por tanto, complementariamente. Tal modernización es imposible más allá de cierta edad y de una cierta superficie. Además, la gran mayoría de las pequeñas explotaciones no contaban con sucesores y los viejos campesinos trampeaban mientras que sus menores se encaminaban hacia otras carreras. Solamente los jóvenes o los campesinos favorecidos por la extensión o la calidad de la tierra se lanzaban a la aventura de la modernización.

Todos los agricultores, por muy diferentes que fueran sus respuestas a la crisis y por muy diferentes que fueran sus superficies de explotación, tenían la misma sensación, la misma conciencia de clase: una sensación de frustración y de abandono. El cultivador se siente «condenado de la tierra». Se siente olvidado e ignorado por los poderes centrales, explotado por las profesiones intermediarias. Envidia no la vida urbana sino la suerte del obrero urbano, que se le aparece como un privilegiado ya que sus horarios son limitados y porque tiene asegurado un salario mensual mucho más elevado que el rendimiento monetario campesino, porque no tiene el riesgo de perder el fruto de su trabajo, porque, en una palabra, se beneficia de la seguridad, de la estabilidad, de las facilidades y del ocio. La aspiración profunda de la clase agrícola de P. es la del estatuto del trabajador urbano, y desea, desde ese momento, circunscribir la parte de su vida que dedica al trabajo, eliminar los riesgos que provienen de los desórdenes de la Naturaleza (accidentes meteorológicos, enfermedades de las plantas y de las bestias), y de los desórdenes de esa cuasi Naturaleza que es para el campesino el Mercado. A partir de ese momento, al agricultor le parece anormal levantarse por la noche cuando una vaca va a parir y temer que muera, es decir, estar dedicado a todas horas al trabajo y estar amenazado a todas horas. Esta aspiración es tanto más fuerte cuanto más se desciende en la

escala de edad, pero los jóvenes rara vez ven la posibilidad de alcanzarla en la agricultura y parten en busca de otros oficios. Por tanto, es una conciencia de clase que muere: se repite que pronto el campo estará desierto, que casi todas las explotaciones habrán desaparecido. Esta visión perspectiva ve claramente el proceso de despoblación, pero la acelera y la catastrofiza.

Lo que nos pareció sorprendente es que esta conciencia catastrófica no comportara el furor agresivo o la secreción mitológica que podría haber aparecido en una clase herida de muerte. Lo que ocurre es que, desde hace mucho tiempo, tiene lugar el proceso de reconversión del campesinado en una clase urbana, especialmente gracias a la escuela que permite que los niños obtengan una cualificación y una promoción social.

Este proceso, iniciado en las capas más pobres, se extiende ahora a todo el campesinado. Desde hace mucho tiempo, también, las familias campesinas tienen parientes, hermanos y hermanas o hijos en las categorías urbanas de la población, y los campesinos mayores trampean esperando su pensión, más o menos ayudados financieramente por sus hijos de las ciudades, los cuales les ofrecen, a veces, una cocina o una televisión, y para los cuales la casa paterna se ha convertido en una residencia de vacaciones. Así, por todas partes, se ha realizado un lento y soterrado trabajo de destelurización: el encadenamiento fundamental del campesino a su tierra se ha atenuado. La tierra ha dejado de ser la fuente fundamental de los valores: las tradiciones se han debilitado; la familia se ha flexibilizado y todos los campesinos que encontramos, incluidos los que se mantenían ligados a la tierra modernizando su explotación, nos aseguraron que dejarían a sus hijos la libertad de elegir su carrera, afirmando muchos de ellos que les aconsejarían marcharse, pensando la mayoría en darles una educación que, de hecho, les orientara por otros derroteros. Ha habido un proceso de autodesarraigo sicológico del campesinado que, por otra parte, ha permitido la concentración en tanto que separación de la tierra familiar. Esta concentración acentuará, sin duda, el que la tierra se convierta cada vez más en utensilio de trabajo y cada vez menos en *Mutter Erde*.

Son muy numerosos los campesinos que, evocando el porvenir, sugieren la posibilidad de estatización con una cierta ambivalencia. Por una parte piensan que la tierra será menos trabajada, pero, por otra, ven la ventaja de un trabajo fijo, de un horario reducido y de una jubilación adelantada. Este fantasma de la estatización (que nada en la evolución presente de la sociedad france-

sa deja presagiar) no es un sueño de esperanza, pero tampoco es, en absoluto, una pesadilla.

Entra la ventaja de la independencia, con la imposibilidad de alcanzar el conjunto de las aspiraciones modernas, y la dependencia salarial de la ciudad, con la posibilidad de alcanzar una vida personal, la mayoría de los jóvenes eligen marcharse. La presión centrífuga es particularmente fuerte entre las chicas. Éstas no quieren casarse con un cultivador. Se casan con marinos mercantes, policías, comerciantes. Entre 1960 y 1965, solamente cinco jóvenes agricultores pudieron encontrar mujer en P. La escasez de mujeres contribuye a la deserción de los hombres. Parece como si la mujer campesina hubiera vivido una transformación más radical y más profunda que el hombre. Las campesinas mayores sufren todavía el sino que las aboca al hogar, a las bestias y, cuando hace falta, también a los campos. En las mujeres de menos de cuarenta y cinco años, la preocupación del *confort* de la casa se desarrolla hasta convertirse en aspiración a convertirse en mujer de interior. Nosotros mantuvimos algunos diálogos en los que la mujer hablaba de la casa mientras que el hombre hablaba de los utensilios. De repente, aparece el conflicto entre dos modernizaciones, una, de la explotación y otra, de la casa. La mujer ha empezado a reivindicar una cocina moderna y un lavaplatos, exige la lavadora, el aspirador, la ducha y, a veces, la televisión y la nevera. Piensa en decorar, pintar, hacer que el interior resulte coqueto, aunque se limite todavía a la cocina-sala de estar. Presiona para la adquisición de un coche y, a veces, obtiene su permiso de conducir. Al realizar la modernización del interior (doméstico), la mujer realiza la modernización interior (psicológica) que influirá con fuerza sobre la educación primaria de los hijos. La hija quiere realizar su sueño de mujer de interior, sin la servidumbre rural y tomará un marido que sea marino, funcionario o asalariado. Pero vemos ya en la nueva generación al modelo de la mujer que ejerce un oficio autónomo y que sustituirá al de la mujer de interior.

La deserción de la hija implica la de los chicos que no quieren afrontar el celibato (pues el matrimonio ha dejado de ser decisión de los padres) e incrementa el sentimiento de abandono campesino. Si no existe prácticamente ninguna hija de explotación agrícola que quiera permancer en la granja, en P. (no solamente no hemos encontrado ninguna, sino que nadie nos ha señalado a ninguna), el número de chicos que han decidido permanecer en la granja es muy restringido. Algunos se sienten obligados por los

padres, otros están, quizá, bajo los efectos del fracaso escolar, otros tienen el gusto por la tierra, creyendo que la explotación familiar permite un buen punto de partida y se sienten tentados por la aventura de la modernización.

Entre la renuncia a la sucesión de la mayor parte de los de menos de 20 años y la renuncia a la modernización de los de más de 50 (salvo aquellos empujados por un hijo o un yerno), un cierto número de agricultores han hecho frente al reto de la modernización, unos haciéndose emprendedores o incluso empresarios, otros tratando de resolver los problemas mediante la acción conjunta y la cooperación, y otros conjugando cooperación y espíritu de empresa.

El núcleo activo de la acción agrupada se sitúa en un grupo de campesinos medios, cuyas edades hoy son de 35 a 38 años, formados por la JAC (Jeuneusse Agricole Chretiénne*) que tomó control, después de 1955, del sindicato de explotadores, a la edad, por tanto, de 25 a 28 años. Este grupo relanzó la acción sindical para exigir soluciones al Estado, en el sentido reivindicativo del sindicalismo finisteriano (manifestación, bloqueo de carreteras) y lanzó la acción cooperativa (una CUMA, Coopérative d'Utilisation du Matériel Agricole **, fue creada en 1962 agrupando a 13 explotadores de menos de 38 años); organizó la difusión de los conocimientos y técnicas (grupo de divulgación creado en 1962, agrupando a una veintena de miembros de 25 a 37 años); emprendió la lucha contra los intermediarios y los fabricantes (creación de la agrupación de productores de guisantes); tomó la iniciativa de la concentración (que se llevó a cabo); y se esforzó, dando mil vueltas, en encontrar una salida al problema que plantea la integración en la cooperativa de Landerneau. Este grupo trató de responder a la crisis mediante la cooperación, la modernización técnica y la acción unida de clase. Pero no hubo un frente unido de la clase campesina. El sindicato no pudo nunca sobrepasar la cifra de 120 adherentes, es decir, de los 3/4 de los campesinos con más de 5 hectáreas, un poco menos de 2/5 del conjunto. Los pequeños cultivadores rojos permanecieron al margen de la acción sindical, que para ellos era un asunto de «rústicos» o de «blancos». Es aquí donde surge una fisura muy importante en la clase campesina: el pequeño cultivador, en general laico y rojo, resuelve el problema de clase a través de la escuela,

* Juventud Agrícola Cristiana. *(N. del T.)*

** Cooperativa de Utilización del Material Agrícola. *(N. del T.)*

donde sus hijos escaparán a la condición campesina. Su empresa es demasiado pequeña para poderse mecanizar y su espíritu demasiado individualista para soñar con integrar su parcela en una propiedad cooperativa, única forma posible de modernización. En cuanto a la acción cooperativa, su éxito queda limitado (una segunda CUMA se estancó por una cuestión de un conductor de un tractor). La única forma de cooperación que se generalizó fue la de la unión de dos o tres personas, entre cuñados, mediante la compra de material y el intercambio de servicios. La cooperación no culminaba más que pasando por el canal del parentesco colateral, siendo la mujer el nexo mutuo de hermano y marido. Las relaciones de vecindad seguían siendo, fundamentalmente, de desconfianza. El sistema arcaico de ayuda mutua se basaba en el parentesco (tíos, primos, etc.). Además, la cooperación modernista de P. no puede abrirse camino más que utilizando el canal arcaico de ayuda mutua de parentesco. La alianza de las tierras pasa por la alianza de las familias. En el caso más logrado y más adelantado —alianza de tres cuñados que constituyeron una agrupación común, especializando cada uno su explotación— se llegó a realizar la aspiración fundamental del nuevo campesino: cada cuñado era a la vez patrono y asalariado (percibe un salario mensual); hay un domingo de ocio rotativo y pueden plantearse unas vacaciones (tal como ocurrió). Este ejemplo piloto no fue seguido por otros, si bien hubo numerosas asociaciones de cuñados para la utilización conjunta de material. Parece que en la generación ligeramente de más edad y en la generación más joven (a excepción, destacada, de un joven agricultor de 25 años), se apostaba más bien por la iniciativa individual. Ese explotador de granja modelo orienta todo su esfuerzo hacia la organización de su mercado personal, el otro se lanza a la apicultura, y la mayoría se esfuerza por racionalizar y modernizar esperando que el abandono de las tierras vecinas le permita ampliar su superficie. Las incertidumbres del mercado impiden a los más dinámicos especializarse y la policultura sigue siendo la fórmula prudente de espera. De todos modos, asistimos a una progresión de la cría animal y a una disminución de las legumbres (crisis de la conserva, especialmente del guisante).

Los pequeños hortelanos, repartidos por la franja costera, se diferenciaban del resto de los campesinos. Vendían sus legumbres cada sábado en el mercado de Quimpero y se complacían con el juego especulativo directo, quedando ligados al azar del mercado y aceptando el riesgo para optar a una oportunidad.

De todas las categorías de población de P., la clase campesina es la que se encontraba enfrentada más brutalmente y más globalmente con el mundo moderno. Sin embargo, era excepción el campesino que nos decía: «lo moderno mata»; no había nostalgia del pasado, en tanto que tal. Había, a veces, añoranza de unos buenos tiempos, de una época sin preocupaciones que muchos situaban entre las dos guerras. Pero la adhesión al género de vida moderno es tan total entre los jóvenes, la conciencia del progreso continuo adquirido sobre el pasado de miseria es tan profunda entre los viejos (salvo, quizá, entre los grandes explotadores) que no había ningún sentimiento reaccionario, es decir, voluntad de vuelta atrás [1].

Es también la evolución económico-social lo que ha puesto en franquicia al proletariado del campo, a la clase de los jornaleros, de los obreros agrícolas, de los «arrendatarios», que se han convertido en obreros, a parte de los campos (albañiles y peones), y cada vez más sus hijos han podido adquirir instrucción. Es admirable que el actual presidente de la asociación de los padres de alumnos de la escuela pública sea el hijo de un jornalero agrícola que ha podido «salir adelante», según sus propias palabras, gracias a las becas escolares; suboficial en activo, hoy ya retirado, ha aceptado esta misión militante como reconocimiento a la escuela.

Entre los marinos mercantes, muchos son hijos de agricultores y muchos se han casado con hijas de agricultores. El marino mercante, con las horas suplementarias, trae una paga que permite un rápido equipamiento electrodoméstico y una vida desahogada en el momento de la vuelta. Su mujer puede disfrutar como mujer de interior, aunque, eventualmente, se emplee en trabajos temporales o a media jornada. El marino mercante tiene un retiro temprano, pero, como trazo de una evolución reciente, tiende a tomarse el retiro más prematuramente todavía pues siente bastante pronto la nostalgia del hogar. La marina mercante aparece cada vez menos como una aventura y cada vez más como una vía hacia el abur-

[1] De los 330 dueños de explotaciones agrícolas de P., hay 156 de 1 a 5 Ha, 997 de 5 a 10 Ha, 65 de 10 a 20 Ha, y 14 de 20 a 30 Ha. Nosotros tuvimos entrevistas directas con 45 propietarios, 10 de 1 a 5 Ha, 15 de 5 a 10 Ha, 19 de 10 a 20 Ha (incluyendo la mayor parte de los sindicalistas y cooperativistas) y 3 de más de 20 Ha. Había alrededor de 250 jefes de explotación de más de 50 años. El número de jóvenes agricultores que garantizaran la sucesión de sus padres era muy incierto (la cesión se realizaba generalmente después de los 30 años, cuando el padre tenía de 60 a 65 años).

guesamiento. Esta profesión, de todos modos, no tiene mucho porvenir posible: la automatización creciente de los barcos restringe progresivamente el empleo.

El aburguesamiento tiene su núcleo situado en los centros urbanos. Aunque esos centros tengan, para el turista de ciudad, el aspecto de pueblo, aunque hayan conservado islotes y huellas de ruralidad, agrupan a una «burguesía», en el sentido literal de la palabra, que tiende a distinguirse del conjunto del mundo rural y plebeyo por sus costumbres. La pequeña burguesía de comerciantes, artesanos, enseñantes y jubilados conoce ciertos problemas del campo, pero no se hace solidaria. Los «burgueses» se comparan con ventaja con los campesinos y les ven como atrasados.

La multiplicación de las comunicaciones con la ciudad de Quimper, por carretera, la mejora de la dotación de las casas, equipadas con material electrodoméstico durante estos últimos diez años (dotación que continúa), todo ello da a muchos de los «burgueses» una conciencia «suburbana». Sienten que pertenecen a la civilización urbana. Para algunos, la población en la que viven es una célula de esta civilización urbana, pero, para otros, es un islote poco evolucionado. Hay exiliados del exterior (notario, dentistas, médicos, que han venido a ejercer a P.) y exiliados del interior (un cierto número de mujeres que sufren la falta de comunicaciones en el sentido psicológico y no ferroviario o de carretera del término). En cuanto a los jóvenes de menos de 20 años, sufren la ausencia de un centro de diversión.

A primera vista, el comercio parece anacrónico: numerosas tiendas a la vez hacen de tienda de comestibles, de bebidas, de panadería. El almacén de novedades y el café hacen de papelería, pero es en la pastelería donde puede encontrarse papel carbón. Este pequeño comercio de la localidad ve disminuir el número de panaderías y de tiendas de comestibles pero se mantiene porque se aprovecha del desarrollo de la circulación entre la villa y el campo. Las mujeres del campo, con su motocicleta o, a veces ya, con el coche, van a hacer sus compras a la villa y la disminución de las tiendas de comestibles-bebidas del centro urbano, al igual que el aumento del consumo (diversificación del consumo alimentario en la villa y en el campo, creciente utilización de lavadoras y productos domésticos de todo tipo), y, por otra parte, el aflujo del consumo turístico durante el verano, todo ello mantiene la vitalidad de un pequeño comercio que parecía verse forzado a abandonar no solamente las más intensas relaciones de P. con las dos ciudades vecinas, sino el progreso de la concentración econó-

mica. Ha sido durante estos últimos años cuando se han instalado en P. una tienda (alimentación general) de la COOP, con un camión que hace la ronda por el campo, una filial de la UNA, y un autoservicio: AVAM. Pero la tienda de alimentación al por mayor local (que emplea a 9 personas en la actualidad), se ha afiliado a la agrupación de mayoristas LUGA y ha reunido bajo su tutela a la mayor parte de los pequeños comercios locales del ramo. Éstos, por tanto, han entrado en el circuito de la concentración, como mayoristas, pero conservando su autonomía de comerciantes y las ofertas de LUGA les permite competir con los precios de la COOP. El comercio al por mayor no disminuye. De las cinco grandes empresas comerciales de P., una es la de alimentación al por mayor ya mencionada, otras dos son negocios de vinos al por mayor, una cuarta es un negocio de cerveza y de carbón. Una vanguardia comercial está constituida por el carnicero y el electricista del centro de la villa. Éste se beneficia de un circuito de confianza en el ramo de la televisión y de los aparatos electrodomésticos. Uno y otro han modernizado totalmente sus tiendas montando grandes escaparates iluminados con neón. Ambos son hombres de 35 a 40 años (jóvenes en tanto que el carnicero ha sucedido a su padre hace apenas cinco años). Estos comerciantes dinámicos quieren tener vacaciones, horas de cierre, etc., pero dudan si cerrar la tienda incluso fuera de estación, del mismo modo que el miedo a la competencia les impele a dejar abierto durante las horas de comer. Los comerciantes no consiguen (o no lo intentan) ponerse de acuerdo en este punto. Sin embargo, parece que la conquista burguesa de los horarios y del ocio vendrá de la mano de la nueva generación de artesanos-comerciantes instalados desde hace un año en la localidad. Un nuevo electricista de 28 años, instalado hace apenas un año, afirma que está decidido a cerrar durante la hora de comer, a cerrar no solamente el domingo sino también el lunes, y a tomarse un mes de vacaciones. Parece que será seguido por la «nueva ola» de los comerciantes-artesanos de su edad que impondrá el ocio deseado por la mayoría. Por lo que se refiere a los artesanos, asistimos a la decadencia del antiguo artesanado de herreros, sastres, panaderos, molineros y al progreso de los oficios de la construcción y de la electricidad, así como de la carnicería-charcutería. La gran actividad de construcción en la localidad —más de 20 casas por año, desde hace 10 años— favorece a los oficios de la construcción, pero éstos tienen que luchar contra la competencia de los empresarios. Los viejos albañiles, techadores o fontaneros no

pueden soñar con un compromiso. Es en este terreno también donde la «nueva ola» de los nuevos patronos de menos de 30 años ha creado una agrupación entre artesanos que comprende a dos equipos de albañiles, dos fontaneros, un carpintero, un electricista y un techador. La agrupación es informal, no tiene estatutos (cada artesano trata de salvaguardar su autonomía), pero el presupuesto global lo da a los clientes un solo miembro del grupo.

La burguesía de P., incluidos los enseñantes y una parte de la «elite», ha realizado, o está en vías de realización, la aspiración al *confort* doméstico, a la posesión de un coche, pero no ha podido todavía atreverse a realizar su aspiración (muy real para los menores de 40 años) de las vacaciones (a parte del dentista que utiliza el avión, se toma vacaciones tras tres años, pero que vive en su torre de marfil). Pero hay ya pioneros de las vacaciones que se han ido fuera de temporada (octubre) en avión a las Baleares y que han traído recuerdos maravillosos. Uno es el fotógrafo, que ha podido dejar la tienda a su mujer, el otro es un suboficial retirado, esposo de una comerciante que se toma cada año una semana en París, en diciembre. La aspiración al viaje es la más fuerte entre las mujeres y es en el momento de un semirretiro o de la jubilación cuando las mujeres solas, viudas o solteras, se van en viajes organizados hacia los países mediterráneos. Es también después de la jubilación cuando los enseñantes sueñan con irse de vacaciones: en 1965, el director del CEG, al jubilarse, hizo su primer viaje (organizado) a Italia con su mujer, mientras que el alcalde, enseñante retirado, partía en su caravana, en junio, hacia Italia. Pero son raras las demandas de pasaporte en la alcaldía y son, esencialmente, de estudiantes.

Igual que en el campo, pero en otro plano, las mujeres de la villa parecen estar en una etapa evolutiva más avanzada que los hombres. Mientras que la mujer del campo aspira a convertirse en mujer de interior, la mujer de la villa se aburre en casa y aspira a otra cosa. Existe, entre numerosas mujeres burguesas sin necesidades dinerarias, una insatisfacción profunda que las empuja a trabajar. La insatisfacción puede venir de un luto y la viuda (en el caso que nosotros conocemos, muy fiel al recuerdo de su marido) se consagra a un oficio. Otras mujeres casadas trabajan para no aburrirse. Estas mujeres (de treinta a cincuenta años) que trabajan para huir del vacío del interior (de la casa, del alma) ponen en práctica, por necesidad, la concepción, ya extendida, de la aspiración, entre las chicas jóvenes, a una formación de estudios. Estas chicas jóvenes quieren un oficio y desean trabajar después de

casarse. Para ellas, el matrimonio no es una pérdida sino la integración de la autonomía femenina en el seno del hogar.

La insatisfacción femenina que se manifiesta por la aspiración hacia fuera, la fijación en un trabajo no necesario, es testimonio, quizá, de una necesidad de amor, tanto entre las mujeres que están solas porque están privadas de un hombre, como entre las mujeres que están solas porque viven con un hombre.

Existe también una insatisfacción masculina puesta de manifiesto en la entrevista en profundidad. Parece venir de una vocación contrariada o de una fijación constreñida. Es la generación de más de cuarenta años que se ha visto contrariada profesionalmente. Muchos tuvieron que suceder a su padre mientras que ellos hubieran querido otro oficio. Es la elite liberal la que ha sufrido una fijación no deseada.

Aquellos que habían venido a empezar su carrera en esta pequeña localidad alejada tuvieron demasiado éxito y no se atrevieron a repartir, a afrontar la competencia de las ciudades, a hacerse una clientela. Su hogar se enraizó, construyeron una casa y se convirtieron en prisioneros de esa casa. La familia del doctor X desprecia el pequeño mundo de la localidad. Sus hijos constituyen la banda de los «aristos» [de aristócratas], que siempre se va a divertir fuera de P. El doctor Y vive aislado y atesora colecciones de objetos y practica la meditación filosófico-religiosa. El dentista se ha montado una panoplia de objetos ultramodernos (magnetófonos, cine de 16 mm, arpones de caza submarina), pero no tiene verdaderas satisfacciones. El notario y su mujer ven profesionalmente a mucha gente, pero no se sienten enraizados y esperan marcharse y jubilarse en otro lugar. Se observa en esta elite las huellas de la tensión urbana y del desencanto: la insatisfacción o el vacío aparecen desde el momento en que cada uno se vuelve sobre sí mismo. Todo ocurre como si la antigua frustración de la vocación contrariada, de aquellos que no pudieron tener acceso a las carreras liberales [2], tuviera ahora lugar en aquellos, precisamente, que tuvieron acceso a una carrera liberal, una nueva frustración, más inconcreta, a menudo negada, que se manifiesta en el nivel de las aspiraciones existenciales. Pero es sólo en el nivel de esta elite evolucionada donde aparece el síndrome «antoniniano» (de soledad y de falta de comunicación), a pesar de

[2] Fuimos incapaces de precisar la proporción. Estos fenómenos se nos presentaron en diversas ocasiones durante las entrevistas en profundidad.

que entre las mujeres esté, sin duda, más extendido en su forma bovaryano (bovarysmo entendido como soledad de insuficiencia de amor). La soledad personal está, sin duda, ligada a la soledad social. Para la elite liberal, el cuadro neosuburbano que constituye P. es insuficiente. Esta elite no encuentra el medio que le gustaría frecuentar y sufre del aislamiento de clase y de una aspiración frustrada de la ciudad, así como, quizá, de una insatisfacción de civilización... Por el contrario, el cuadro suburbano les encanta a los jubilados nacidos en P. que han hecho su carrera lejos y que vuelven para construirse su casa. Éstos prefieren la villa a la costa (preferida por los veraneantes); muchos se reagrupan en un barrio característico por sus jardines del extrarradio (boj recortado, matorrales adornados, arreglos minuciosos de plantas ornamentales). Los jubilados precoces (militares o guardias que han hecho sus campañas en las colonias, marinos mercantes) ejercen a menudo un oficio de apoyo (en la fábrica a veces), pero la mayoría se consagran al bricolaje y a la jardinería. Los jubilados se abren a la cultura de masas a través de la televisión. Consumen los mismos alimentos que los jóvenes y el jubilado local puede incluso soñar con viajar. Hay, entre algunos jubilados, como un descubrimiento del placer, negligido durante una vida demasiado prisionera del trabajo.

Los que sufren por la ausencia de un núcleo urbano, de un centro de animación y de distracción, son los jóvenes. Ni el Café des Droits de l'Homme, con sus *juke-boxes*, ni el cine bisemanal, ni la televisión (despreciada puesto que está en el hogar familiar), ni la comunidad en bandas motorizadas, incluso con automóviles, consiguen llenar su necesidad de distracción. Ésa es la razón por la que, como consecuencia de una reunión organizada por iniciativa de nuestro grupo de investigación, los jóvenes decidieron espontáneamente constituir un comité para conseguir una casa de la juventud, que ellos imaginaban con una sala de juegos, sala de baile, sala de cine, sala de lectura y en la que organizar salidas y competiciones.

Mujeres y jóvenes, tanto en la villa como en el campo, constituyen los elementos insatisfechos y los motores de la transformación. Ellos son los que llevan el movimiento hacia la suburbanización y sus insatisfacciones crecen tan rápidamente como las satisfacciones conseguidas. Esas satisfacciones son importantes desde hace veinte años: no solamente la conquista del bienestar, del *confort* de la casa para las mujeres, no solamente la conquista de una cierta libertad por los jóvenes, sino la conquista de la

libertad del matrimonio y muy generalmente de la libertad de oficio. Pero mujeres y jóvenes dan por supuesto lo que es conquista muy reciente y sienten la aspiración a vivir con más plenitud. De hecho, los jóvenes piensan que es en las distracciones y en el ocio donde encontrarán esa plenitud. A partir de los 18 años, esta búsqueda de diversión se mezcla con la búsqueda amorosa. Los jóvenes de más de 20 años semidesarraigados y con vacaciones rompen con las antiguas bandas adolescentes y constituyen pequeños grupos de chicos y chicas, enlazados por el coqueteo. Durante el verano, al contacto con los jóvenes veraneantes, tratarán de llevar una pequeña *dolce vita* de fiestas, bebidas, paseos en coche a las *boîtes* de moda en Audierne, Loctudy o Douarnenez. No sabríamos decir en qué medida las relaciones de galanteo entre los jóvenes y las jóvenes y las dulzuras y caricias que comportan alcanzan hasta la libertad sexual; nos parece que no. Pero, de todas maneras, las chicas de más de 16 años son unánimes al declarar que desean llegar a los 24 años antes de casarse y cuentan tanto con sus encantos del período de autonomía premarital como con el matrimonio. El matrimonio no está, sin embargo, devaluado. Significa, para las jóvenes, amor, hogar e hijos, y sigue siendo la aspiración fundamental, pero, repitámoslo, corregido por el ejercicio de un oficio, por tanto, con una cierta autonomía fuera del hogar.

La mayoría de los jóvenes de P. abandonarán su localidad, puesto que no encontrarán en ella la posibilidd de ejercer un oficio y puesto que la escuela les empuja a la promoción social respecto a sus padres. Existe, por tanto, un éxodo general de la juventud de la villa y del campo, al mismo tiempo que un flujo constante de jubilados devuelve a los viejos. Los jóvenes que se quedan van a chocar con sus padres. Habrá oposición de generaciones entre hijos de más de 20 años y padres a propósito de la gestión de la empresa (modernismo contra «rutina»), y la vieja generación perderá la pugna. Habrá dificultades más y más grandes para las jóvenes parejas en su cohabitación con los viejos. Este antagonismo es distinto del que opone a los adolescentes (15 a 20 años) a sus padres, y en general a los hombres maduros frente a los jóvenes. Los hombres maduros han sido educados en una ética y en una obligación al trabajo y no comprenden a la juventud a la que ven preocupada por la diversión. La fisura más grande entre generaciones es la de los adolescentes y sus padres. Esta ruptura es muy grande, pero no es violenta. Las bandas de jóvenes motorizados con camisas negras no se lanzan demasiado a

acciones de rebeldía contra el mundo adulto. Pero el universo de los adolescentes se reafirma a sí mismo y rechaza la tutela. Ésa es la razón por la que la iglesia y la escuela fracasaron en su tentativa de instituir un hogar de jóvenes. Sin embargo, la fórmula tuvo éxito cuando partió de los propios jóvenes, fuera de toda ingerencia de la sociedad adulta local.

P. es una comunidad donde las distinciones políticas se reducen, radicalmente, a la oposición rojo-blanco. El rojo puede entenderse como la izquierda tradicional (radicalismo, socialismo, comunismo) y el blanco como la derecha, pero la distinción es clara y fundamental en el nivel de laicismo y más concretamente en la escuela. Los blancos son partidarios de la escuela «libre», los rojos son partidarios de la escuela pública. Se trata de mucho más que el color de la escuela, se trata del papel de la escuela en los conflictos de clase. P. es una comunidad roja en un entorno blanco. Es siempre una gran familia roja la que ocupa la alcaldía, desde 1876 hasta 1952, estableciendo su poder sobre la base de la alianza mayoritaria de los pequeños campesinos pobres, artesanos y comerciantes, contra el campesinado rico y medio, católico y tradicionalista. El progreso económico de las clases populares estuvo garantizado por la evolución general, pero en P. también lo estuvo por la fundación de una importante escuela pública convertida en CEG después de 1930, y que permitió a los niños de las clases pobres cualificarse para un oficio. La escuela desempeñó un papel eminente en P., durante los treinta últimos años, en el gran proceso de emigración-promoción-evolución que suprimió prácticamente la condición proletaria de los obreros agrícolas y pequeños «arrendatarios».

La escuela cantera es hoy la escuela ciudadela. Hoy la escuela de P. desempeña un papel que se ha convertido en secundario en la promoción social, a favor de los institutos de la ciudad.

De todas maneras, el antagonismo blanco-rojo queda centrado en este punto. Este antagonismo, que fue profundo, se ha atenuado en numerosos sectores. La política, que se vivía sobre los clanes familiares y las relaciones de grupo, se considera cada vez más como un asunto individual. El Comité de jóvenes se creó al margen de esta dicotomía y algunos jóvenes se llaman a sí mismo «azules», queriendo decir que este tercer color de la bandera tricolor debe reagrupar los esfuerzos más allá de las divisiones. De hecho, hay una tendencia al color rosa, pero sin que se desvanezca la dualidad.

El mundo blanco está unido por la Iglesia, pero no tiene ya

una homogeneidad ideológica. Los agricultores medios, en su acción sindical, en su lucha contra el fabricante, conservero y conservador, de la comunidad vecina, en su movimiento cooperativo, han avanzado hacia una *no-man's land* política que pertenece todavía, por disciplina y reflejos electorales a la derecha, pero que para un Serge Mallet, por ejemplo, constituye una provincia de la nueva izquierda. Además, los blancos no consiguieron establecer una lista completa para la elecciones municipales de 1965. Por otra parte, en P., la Iglesia y la derecha, antiguamente reaccionarias, se han hecho evolucionistas. El actual rector y su antecesor, el vicario, aceptan y admiten la evolución del mundo moderno, lo cual es prácticamente lo que ocurre con toda la antigua derecha.

Curiosamente, es en la izquierda, en el medio de los enseñantes, donde aparece una verdadera «crisis del progreso», pues son los enseñantes, pilares militantes de la estructura roja, los que se sienten cada vez más despreciados y aislados en la evolución. En una sociedad en la que la instrucción se generaliza y en una comunidad que produce enseñantes secundarios y superiores, ellos han perdido la antigua autoridad que les confería el monopolio del saber. Los enseñantes de más de 40 años, sobre todo, se sienten incomprendidos por una población que recurre cada vez menos a la ideología en el ejercicio de la vida cotidiana, y están amenazados por las oleadas de la cultura de masas y su influencia sobre los jóvenes, se sienten decepcionados por la obsesión del ocio y de la diversión que ellos diagnostican en la nueva generación; ven que, en la evolución general, el laicismo se convierte en un problema secundario, que la Iglesia ha reconquistado posiciones que había tenido que abandonar hace sesenta años. Los enseñantes de P., si bien mantienen el bastión de la municipalidad, siente un complejo de abandono y de frustración que les lleva a replegarse en la escuela, en la vida privada y en el confort burgués, igual que los demás grupos de P., y a abandonar las actividades militantes, excepto en lo que se refiere a la política general (desempeñaron un papel activo en favor del candidato de izquierda en la elección presidencial). De ahí un pesimismo sobre el presente y sobre el futuro, un sentimiento de que el devenir es decaimiento y decadencia, opuestas a su ideología oficial de progreso continuo, de triunfo de las luces de la instrucción sobre la ignorancia y la superstición. Sin embargo, los jóvenes enseñantes, aunque menos «misioneros» que sus antecesores, aunque viviendo con un modelo de vida burgués, manifiestan intenciones mili-

tantes en el terreno cultural y una acción militante en el terreno de su sindicato.

El partido rojo era en su origen radical-socialista, pero, después de la Segunda Guerra Mundial, el conjunto de los pescadores, una buena parte de los artesanos y de los pequeños campesinos se pasaron al comunismo. Hoy, esta población sigue siendo comunista, aunque una parte haya pasado al acomodo (especialmente los patrones pesqueros de la costa que, además, han visto como se incrementaba considerablemente el valor de sus tierras, convertidas en turísticas, y el valor de los alquileres de sus casas).

El comunismo no está en absoluto al margen de la sociedad en P. Ocupa incluso posiciones económicas importantes. El partido es, como el resto de los partidos de P., un partido electoral y de notables; pero es, en todo caso, el único, parece ser, que distribuye carnés a sus militantes, aunque sean poco numerosos y la célula no se reúna demasiado. La acción, durante las campañas nacionales, viene insuflada del puerto vecino de Audierne, donde la organización del partido es activa, y se realiza también por intermedio del pequeño núcleo enseñante comunista.

Entre los rojos y entre los blancos, hay crisis de militancia. La última gran huelga militante fue la de los jóvenes cultivadores de los años 1955, de origen blanco, que relanzó el sindicalismo y lanzó la cooperación agrícola, y que continúa cada vez más cansina. Las nuevas generaciones producen a lo sumo militantes del ocio (comité de fiestas en el que acaba de entrar la nueva ola de los artesanos de la villa de 25 a 30 años, comité de jóvenes). Las reuniones de peñas, de asociaciones y de comités tiene que tener muy en cuenta las emisiones de televisión y escoger los días con «mala» programación, es decir, con obras de teatro, y evitar los días del gran partido de fútbol. Por todas partes, el repliegue individualista es el gran enemigo del militante que, por otra parte, no sabe muy bien qué hacer a parte de los grandes pistoletazos de salida políticos. Más generalmente, parece que en P. (en otros sitios también, quizá) el gran movimiento socioeconómico hacia el *confort,* el bienestar y la vida privada va acompañado del inmovilismo político. La gran evolución tecnomodernista de los años 1955-1965 no modifica las estructuras políticas. Es cierto que se ha manifestado una nueva corriente en el terreno del sindicalismo agrícola, pero se mantiene en lo social, sin poder encontrar una expresión política ni modificar la fisonomía de las corrientes políticas clásicas. Podría haber nacido una nueva izquierda del cuerpo enseñante que, tras la guerra, se hubiera

mostrado sensible a las corrientes heterodoxas (hubo 24 voces trotskistas en P. en 1936, que manifestaron la influencia de la tendencia «Escuela emancipada» del sindicato nacional de instructores). Parece que hoy la clase enseñante tenga el tétanos y no pueda actuar con virulencia más que cuando vuelve a encontrarse con el esquema del Frente Popular y de la acción laica. ¿Acaso las transformaciones individuales de la sociedad exigen una fosilización política? Sea lo que sea, las corrientes fosilizadas no son en absoluto eficaces. Son como esas torrenteras del norte de África, lechos de ríos desecados pero por donde pasan todavía todos los desagües.

Nosotros creímos haber podido relacionar, en nuestro estudio, las actitudes innovadores y las modificaciones psicoafectivas con el gran desarrollo tecno-modernista que empieza en los años 1953, en P. Este desarrollo tiene lugar hoy por múltiples líneas, múltiples canales (la escuela, el EDF, los artesanos, las mujeres, los jóvenes, etc.), y afecta a todos los terrenos de la existencia. Nosotros establecimos una batería de indicadores de la modernidad que van desde la higiene, el aseo, la sensibilidad al dolor, el vestido y el maquillaje, hasta los muebles, los objetos decorativos, precios, crédito, etc. Estos cambios múltiples y omnidimensionales transforma la villa en medio suburbano y tienden a transformar el mundo campesino en una nueva sociedad agrícola. La tendencia general es al aburguesamiento, tomando este término en su primer sentido, inserción en una civilización urbana y, en su segundo sentido, introducción en una sociedad individualista centrada en la vida personal, la casa y el *confort*. En este aburguesamiento moderno, la casa y el coche parecen dos polos: uno, la fijación protectora, con la familia reducida, la mujer y dos hijos; y el otro, el viaje, la salida, el vagar sensato.

Este aburguesamiento es el de una civilización que ha entrado en nuevas relaciones con el tiempo y con el espacio. El coche significa también que se circula por un espacio ampliado. El contraste es grande entre esas viejas que no han abandonado nunca su comunidad (los viejos han hecho la guerra del 14) y las nuevas generaciones que sitúan el marco vital en un circuito de 50 kilómetros de diámetro y que dilatan su espacio de vacaciones a las dimensiones de Europa, mientras que la televisión abre para todos los grandes espacios planetarios.

El tiempo se ha resquebrajado. Ya no hay continuidad con el pasado, que significa la miseria y la rutina, que es literalmente ruinoso y que no suscita más que vagas nostalgias de infancia y

de veladas perdidas. No se piensa en el porvenir en general: la pregunta (planteada por nosotros en las entrevistas) sorprende, y se responde con un vago progresismo o bien con un vago apocalipsismo (bomba atómica). Solamente tienen una preocupación prospectiva por el porvenir quincenal, o decenal los que están enganchados a la tierra y luchan en un combate azaroso. El cosmos está ausente como presencia cuasifísica del mundo. Aparece como el vacío estelar en la televisión, que muestra el progreso de la conquista del espacio. Solamente los viejos sienten una relación cosmogónica entre los vuelos espaciales, la bomba atómica, el desajuste de las estaciones y las anomalías de las cosechas. Sólo los viejos sienten el mundo como una vasta antropo-cosmología en la que reina la ley del eterno retorno de las guerras, de la eterna lucha biológica de los grandes y los pequeños, sienten el mundo humano ligado al orden y al desorden de la naturaleza. Pero, para los demás, todo se difumina, la naturaleza se convierte en paisaje y el universo humano se convierte en todo el universo.

LA CUESTIÓN DEL BIENESTAR

El bienestar se ha convertido en un valor fundamental de los tiempos modernos. Cualesquiera que sean los regímenes políticos o el estado de desarrollo económico, e incluso si el bienestar no es objetivo inmediato, como fue en caso en la URSS, se promete a un cierto plazo y se promete para todos.

Hay un modelo explícito de *welfare state,* es decir, de una sociedad, toda entera, abocada al bienestar de sus miembros. Pero este modelo está implícito en todos los programas económicos, sociales y políticos modernos. Aquellos que exigen el ascetismo y el esfuerzo los aceptan para alcanzar el estado del bienestar. Ciertamente, el bienestar no es el único valor. Existen otros fines propuestos por las instituciones civiles o religiosas: la libertad, la comunidad, la fe, etc. Pero el bienestar es el valor que parece segregado naturalmente por el desarrollo de las sociedades modernas.

Así, se plantea el problema: ¿qué es el bienestar? Este concepto parece tan evidente que no nos dignamos analizarlo.

1. De entrada, es necesario *un análisis genético-histórico.* El bienestar no presenta una tradición ideológica clara. Los filósofos y los pensadores clásicos, cuando reflexionaban sobre la sociedad, no destacaban el bienestar como un objetivo del orden social o ideal del individuo.

Es en los siglos XVIII-XIX cuando se destacan los primeros fundamentos de una ideología del bienestar, por una parte, a partir del pensamiento social inglés (cosa que podría explicar que el bienestar estuviese inscrito en la Constitución americana), y de la filosofía utilitarista, y por otra parte, a partir de las reflexiones sobre la miseria, de una «filosofía de la miseria» (Proudhon). El bienestar se convierte, entonces, a la vez en un valor burgués y proletario. La sociedad burguesa encuentra su ideal en el bienestar y el movimiento obrero reivindica el bienestar. Estas dos corrientes encuentran, sin duda, su síntesis tanto en el *welfare state,* como en las concepciones neoidealistas o post-neoidealistas americanas.

2. Y se impone otro análisis. Lo que es nuevo no es solamente la aspiración colectiva e igualitaria al bienestar, sino el bienestar en sí mismo como base de la vida. Las clases dominantes antes del siglo XIX no conocían el bienestar moderno y vivían bien sobre la base del modo de acumulación, del ascetismo o de la moral guerrera. El bienestar se diferencia tanto del goce hedonista y libertino como del rigor idealista. El bienestar no es anunciado por el «burgués puritano» del siglo XVI. Pero, indudablemente, se desarrolla en la sociedad burguesa, en la burguesía media; ése es el sentido de las comodidades y del *confort*. El «bienestar» se destaca más y más nítidamente con los bienes de consumo y de uso producidos por la economía industrial, y se concreta como un *estilo de vida* ligado al hábitat, a los transportes y a los ocios modernos.

De ahí la necesidad de plantearse los componentes siguientes del bienestar (que podrían completarse y corregirse):

— utilidad y comodidad obtenidas mediante el uso de aparatos que significan la economía o la supresión de esfuerzos físicos (gracias a los equipos electrodomésticos, al coche, etc.);

— multiplicidad de posibilidades de consumo;

— libertad y facilidad en el ocio y en las vacaciones;

— *confort* «moderno» del hábitat;

— satisfacción procurada por un *gadget* psicológico o físico;

— actitud mental que no está guiada por la preocupación de economizar o de invertir para el porvenir, pero que no está dirigida tampoco hacia los gastos lujosos ni las dilapidaciones.

3. *Las concepciones del bienestar* varían según los niveles de vida, según la clase social y según el país (aquí las medias de nailon o la maquinilla eléctrica de afeitar son un *lujo,* allá forman parte del bienestar, igual que el cuarto de baño, las dimensiones de la casa, etc.). A pesar de estas diferencias, podemos destacar un *tipo ideal de hombre del bienestar* guiado por una psicología utilitaria, confortable, consumista, al cual opondremos otros tipos:

— el mendigo o el vagabundo (considerado no tanto como individuo reducido a la miseria, sino en tanto que individuo que rechaza la vida burguesa, véase el estudio de Vexliard);

— el «artista»,

— el «*beatnik*»,

— el «viva-la-virgen»,

— el «puritano».

4. *Evolución cuantitativa y cualitativa del bienestar.* Cuando ciertos bienes y objetos de lujo se convierten en objetos del bienestar, lo superfluo se transforma en necesidad. La civilización del bienestar crea entonces necesidades de las cuales algunas parecen, en un cierto plano, como absolutamente naturales, por tanto, absolutamente necesarias (gas, electricidad, cama, etc.). Lo característico del desarrollo técnico e industrial es crear constantemente nuevas necesidades: es decir, transformar y extender el concepto de bienestar. El bienestar parece transformarse por crecimiento cuantitativo más que por modificación cualitativa. Sin embargo, podemos preguntarnos si no hay modificaciones cualitativas provocadas:

1) Por extensión del consumo imaginario (cine, televisión, gran prensa), y de ahí la posibilidad de un hombre televidente, especie de sonámbulo despierto que vive en el *confort.*

2) Por extensión del ocio, por tanto, de una concepción de la vida privada en la que el juego y el eros tendrían una mayor proporción. ¿No existe, debido a este hecho, una relación indirecta entre el *welfare state* y la erotización de la vida?

3) Por el problema de la «saturación»: ¿«el exceso» de bienestar no provoca una contracorriente cuyas señales pueden verse en la seudovuelta a la naturaleza: marchas a pie, régimen higiénico, *camping*...? ¿No podemos ver cierta vuelta a la mugre por parte de los demasiado limpios, al subconsumo de los demasiado ricos, etc.?

Por otra parte, ¿no hay una evolución del bienestar, del consumo de bienes duraderos hacia los «servicios», tal como parece indicar la orientación actual en los Estados Unidos, cosa que no deja de plantear graves problemas de reconversión industrial?

5. *Civilización técnica del bienestar.* ¿Es el bienestar el producto natural de la civilización técnica? ¿No hay otras posibilidades más que el bienestar en el desarrollo industrial?

En ese caso, ¿no es la civilización burguesa la que ha orientado la técnica hacia el bienestar? En una palabra, ¿el bienestar es «técnico» o «burgués»? A nuestro entender, no hay respuesta alternativa a esta pregunta. Las componentes del bienestar moderno son inseparables de la civilización técnica, pero los contenidos profundos del bienestar se han desarrollado a partir de una cultura burguesa o, mejor dicho, pequeño-burguesa.

6. *Filosofía del bienestar.* En estas condiciones, ¿no será el

hombre del bienestar más que el pequeño-burgués universal de la era técnica? ¿Será el *welfare state* el ideal social pequeño-burgués universalizado?

¿Qué actitud adoptar a partir de aquí? No se puede rechazar el hecho irreductible de la evolución universal hacia el bienestar. Es decir, no se puede rechazar el desarrollo sociológico fundamental de nuestra época. ¿Quienes son aquellos que deliberadamente viven de *forma distinta*? *Examen de las respuestas individuales posibles al bienestar.*

Más allá del caso individual de cada uno, ¿se pueden proponer finalidades colectivas a parte del bienestar? Estas finalidades colectivas no podrían sustituir el bienestar si no es yuxtaponiéndose a él, entrando en actividad dialéctica con él.

Entre estas finalidades, hay:

1) El comunismo concebido como sociedad fraternal en la que el sistema mismo de relaciones humanas quedaría transformado.

2) La religión.

3) La «3.ª frontera» de Kennedy y, más generalmente, un relanzamiento aventurado de la humanidad hacia las dimensiones nuevas que abren las ciencias.

4) La posibilidad de nuevas finalidades económicas [1].

5) El relanzamiento hacia las fronteras «interiores» (descubrimiento y aceptación de sí mismo, la psique y el eros).

6) *Bienestar y felicidad.* ¿Hay complementariedad superficial o antinomia profunda entre el bienestar y la felicidad?

7) *Bienestar y política.* Una política enfocada al bienestar debe apoyarse en análisis históricos, sociológicos, psicológicos y filosóficos y debe inscribirse en la realidad de los procesos actuales y adoptar una posición acerca de los problemas de jerarquización.

1. El problema de la relación entre acumulación y consumo, en la medida en que se trata de la relación entre el bienestar inmediato (débil) y el bienestar futuro (mayor), plantea el siguiente problema: ¿sacrificar el bienestar inmediato no es sacrificar el bienestar en sí mismo, cuya característica es la de ser exigencia

[1] Ver François Perroux, *Économie et société*, y Pierre Massé, *Prévision et Prospective* (*Prospective*, n.° 4).

inmediata? O bien, al contrario, ¿no se trata de un medio para yugular la enorme presión de la necesidad de bienestar?

2. ¿Son capaces las sociedades de bienestar elevado de hacer sacrificios en beneficio de las sociedades de bienestar débil?

3. ¿Se pueden jerarquizar las necesidades de bienestar de los países en los diferentes niveles de desarrollo y cual sería la jerarquía deseable?

La dificultad es tanto mayor que el problema no se plantea en tanto que tal en la conciencia de los consumidores. Ellos creen buscar o encontrar sus satisfacciones ignorando que están apartando la vista de las insatisfacciones. Sólo algunos críticos amargos, algunos escritores o cineastas americanos han empezado a desvelar el espeluznante vacío, la soledad y la desesperación que la civilización del bienestar está ocultando.

Y, sin embargo, cada vez aparecen más, en las sociedades evolucionadas, si continúa esta carrera hacia la prosperidad, la irracionalidad de la existencia racional, la atrofia de una vida sin verdadera comunicación con el prójimo y sin realización creadora, la alienación en el mundo de los objetos y de las apariencias. Las crisis de furor de los jóvenes, los tormentos existenciales de los intelectuales (a veces grotescos) y las neurosis espirituales de los burgueses constituyen ya los síntomas de una crisis que se va a generalizar, sin duda, en el futuro.

Pero hará falta que la civilización del bienestar *haya sido vivida a fondo,* hará falta que se convierta verdaderamente en civilización de la abundancia para que nazca su propia crítica, su propio más allá.

EL COCHE

Si la compra de un coche corresponde, evidentemente, a un uso material más o menos necesario, genera siempre un goce real en quien lo adquiere. Sin embargo, éste no piensa jamás que compra un coche por placer, sino que considera que esta adquisición es un acto esencialmente racional, decidido en función de una evidente utilidad puesto que el coche le procurará rapidez, facilidad, libertad y *confort* en el transporte.

La experiencia que tenemos de la circulación demuestra, por el contrario, que el uso del coche en la ciudad no es muy racional y que su utilidad es muy relativa, a excepción del uso profesional. En la mayoría de los casos, los propietarios de automóviles los utilizan de forma no razonable: su coche está, en general, mal adaptado a la circulación urbana y circulan solos, a pesar de tener coches de cuatro plazas. Estos coches se encuentran con dificultades de todo género: embotellamientos, velocidad reducida, estacionamiento. Por «carretera», el coche puede presentar una utilidad real: es más económico y más práctico que el resto de los medios de transporte.

Estas diversas constataciones prueban que el uso del automóvil no se debe solamente a las necesidades económicas y puramente materiales. Contrariamente a las apariencias, el coche tiene una función misteriosa, más profunda que la de la utilidad material y tiene un verdadero poder afectivo. La afinidad del hombre con su coche revela un nudo psicológico en el que se relacionan muy fuertemente unas a otras necesidades de orden muy diverso, pero todas ellas más o menos esenciales.

A LA CONQUISTA DE LA LIBERTAD: LA EVASIÓN

Una encuesta llevada a cabo en los Estados Unidos revela lo siguiente: los empleados residentes en los suburbios de Nueva York usan cada día su coche para ir a trabajar en los edificios de Manhattan. Dedican un tiempo considerable para llegar al centro de la ciudad, mientras que un metro muy rápido podría llevarles a

su destino sin que fuera necesario maniobrar entre la multitud y dejar después el vehículo en un garaje que les cuesta uno o dos dólares de alquiler.

¿La razón de su decisión? La complacencia que experimentan al otear desde la ventana del despacho en el que trabajan... «su coche»; tienen la impresión de poder cogerlo cuando quieran. Y es falso, puesto que están atrapados por sus ocupaciones, pero lo miran y ven en él la imagen de su libertad.

La verdadera esclavitud del hombre de las ciudades modernas ya no está en las restricciones que pesaban tan fatigosamente sobre las poblaciones de otros tiempos: la búsqueda del pan de cada día o el dominio de las fuerzas de la naturaleza. Tampoco están —en nuestras sociedades liberales— en el régimen policiaco en el que el individuo se siente acosado si pronuncia una palabra que disguste a las autoridades. La esclavitud reside en esta red de múltiples y pequeñas limitaciones que se ejercen en el uso del tiempo, en la carrera contra reloj. Sin darnos cuenta, nos encontramos ligados por mil y una obligaciones que rigen la sociedad técnica de hoy y por la necesidad de «ganar tiempo». Este sentimiento está tan profundamente anclado en nosotros que genera, como contrapartida, una oscura necesidad de evasión; evasión que se expresa particularmente en la idea que el hombre se hace del automóvil: libertad respecto al tiempo y al espacio.

UNA MÁQUINA PARA DOMINAR EL TIEMPO Y LA ENERGÍA

Conducir proporciona la ilusión de dominar el tiempo en lugar de sufrirlo. Así se explica el comportamiento de muchos a propósito del «crono», de la media, de la velocidad. Un conductor dirá con orgullo: «He hecho París-Lyon en menos de cuatro horas, saliendo del centro y con todos los inconvenientes.» Esta victoria sobre el horario expresa un dominio del tiempo, al que se reduce a voluntad y se le tiene en la mano... Libertad, conquista, evasión... Y también dominio de la energía motriz.

La vida del hombre de la ciudad está subordinada a innumerables imperativos; en coche, este hombre-sujeto se convierte en amo, amo de una mecánica extraordinariamente dinámica y complicada; cuando levanta la tapa del motor de su coche reconoce los órganos complejos de un motor que le obedecen, motor que

responde exactamente a la definición que Aristóteles da del esclavo: «un utensilio animado».

Ahora bien, el hombre moderno, cualquiera que sea, incluso aquel que no tiene ninguna especialidad ni una gran preparación, es capaz de dominar una maravilla de la técnica. Posee una máquina que obedece al sólo movimiento de la mano, a la sola presión del pie. Basta con apretar el acelerador para desencadenar una potencia increíble, una fuerza bruta.

A la vez que las mil constricciones de la vida urbana someten al «yo» y reducen al hombre a una especie de pequeño átomo en el seno de la ciudad, este hombre-átomo, cuando está al volante de su coche, se siente dotado, bruscamente, de una energía y de una libertad extraordinarias.

Este demonio arrastra en el conductor una serie de corolarios; hace romper las barreras de la conciencia moral cotidiana; desencadena un yo superexcitado y abominable. El prójimo deja de concebirse, rápidamente, como otro yo para convertirse en enemigo, rival, el ser odiado que justifica la peor efusión de injurias.

Entre el hombre al volante y su coche se establece una prodigiosa identificación del yo. El menor roce del guardabarros, o el menor rasguño se toma como una lesión personal, como un atentado a la integridad de su persona. La idea maestra del conductor es: «yo tengo todos los derechos». Siente muy poco la inhibición de lo que podríamos llamar el sobre-mí, es decir, la limitación de la regla moral o de la regla legal. El coche forma parte de tal manera de su personalidad, está de tal manera unido afectivamente que el único freno que puede pararle está fuera de sí mismo: el miedo al agente de circulación, el silbido o la multa.

En ciertas sociedades en que la concepción de la «calle» implica una organización policial —en los países anglosajones, por ejemplo— los excesos de los automovilistas están limitados tanto en su conducta como en su lenguaje. Por el contrario, en las colectividades en las que la idea de la calle se parece mucho a la de la jungla, reina una profunda anarquía: al peatón no le gusta pasar por los pasos cebra, no soporta el sentido de circulación de las aceras... El automovilista cree de verdad que tiene prioridad en todas partes; esta concepción jungla provoca en él una violencia espantosa.

El coche, que levanta tales potencialidades agresivas, es, sin ninguna duda, al mismo tiempo, purificador pues, si una parte de la violencia masculina explota en insultos e incorrecciones, otra se descarga, pura y simplemente, en el placer de rodar, de franquear el espacio.

UNA CASA PARA EL HOMBRE

Tener una casa es para el hombre una necesidad primordial, instintiva y ancestral; ésta le reporta protección, seguridad y *confort*. En el apego del hombre hacia su coche entra, con toda certeza, la sensación de estar protegido. Ello es particularmente cierto para nuestros países en los que el coche en serie es casi siempre un «coche cerrado». Este hecho sintomático denota que el automóvil es sentido como una casa. En el coche, el hombre piensa oscuramente: «Yo soy libre, poderoso, estoy en mi casa, protegido.» Es, en efecto, en un lugar protegido donde se beneficia de una situación como dentro de un capullo, aún siendo capaz de salir bruscamente, como un pequeño genio colérico, para oponerse a los que le rodean: actitud psicológicamente muy regresiva; desgaste de energía por una parte, situación protegida por otra, esta condición explica los extraños fenómenos que se cristalizan en el coche, en su uso y en su acondicionamiento.

Encontramos entre los propietarios de automóviles tendencias que recuerdan las concepciones arcaicas de habitabilidad. Los griegos y los romanos tenían sus dioses lares: los automovilistas tienen pequeños tótems: animales, muñecas, amuletos. Es de destacar el estrato pagano y también... el estrato católico: los pequeños San Cristóbal. El hombre, en su coche, desea estar protegido por un santo, cuando es católico y por un pequeño dios, cuando vive en el paganismo instintivo; humaniza, por tanto, su coche, convirtiéndolo en habitable para los espíritus; le da un alma; ya no es simplemente un utensilio, sino que se convierte en una casa.

El interés que los hombres muestran por la carrocería de sus coches se manifiesta de formas variadas según el temperamento. Unos se preocupan de lustrarla ellos mismos, para economizar, quizá, pero también por que sienten un verdadero goce al pasar la bayeta por los cromados... Otros no sueñan más que en el interior. Dos tendencias se manifiestan entonces: la tendencia acolchada o muelle, con cobertores colocados sobre los asientos..., y la tendencia a lo inmaculado que se traduce en forma de fundas de plástico.

FEMINIDAD DEL COCHE

Para el hombre, el coche, que es a la vez casa y vehículo, está también profundamente feminizado. Las encuestas americanas

han puesto de relieve este aspecto, señalando que este fenómeno se utilizaba en la publicidad de las grandes firmas: «el coche, amante del hombre»..., con esta implicación: «tenga un coche y no tendrá necesidad de una mujer». Este aspecto cubre diversos atributos femeninos que el hombre encuentra en el automóvil:

— el «coche-casa» tiene algo de maternal;

— el coche es bello y seductor; el hombre es sensible a la atracción de la elegancia de ciertas marcas; tiene, frente a esta elegancia una actitud suspirante y conquistadora;

— el coche le permite al hombre mostrar su potencia y le procura la ocasión de autoafirmarse. En la conducción, el hombre presenta una actitud de dominio y tiende a negar a la mujer el derecho a conducir, al menos a conducir bien. Todos los incidentes, embotellamientos y lentitudes de la circulación se les atribuyen inmediatamente. El universo del automóvil es, todavía, un universo masculino. La representación peyorativa de «la mujer al volante» es una de las últimas supervivencias del mito del «eterno femenino».

Las mujeres, por otra parte, dedican muchas menos inversiones psicológicas y afectivas al coche que los hombres, pues sienten menos la necesidad de esta permanente hiperafirmación de potencia. Por otra parte, puesto que ellas experimentan profundamente la responsabilidad de la casa real, no buscan una compensación en la casa mitológica que es el coche.

UN JUEGO MARAVILLOSO

El juguete es un objeto vital para el niño; si lo posee realmente, le permitirá expresarse y experimentar la vida, adoptar riesgos. Es en este sentido en el que el coche es un juguete para el hombre y forma parte de «su juego», permitiéndole afirmarse frente al prójimo, y mostrarse deportivo. Por medio del coche, el hombre encuentra las fuentes biológicas de energía que gasta y dilapida, de este modo se reafirma y se desfoga.

Si el hombre reconoce este juego, permanece lúcido y puede desmitificar su coche. Pero, si se imagina que es más que eso, entonces el coche formará parte de la comedia que el hombre se representa a sí mismo y a los demás. El coche será un juego, una «representación teatral». El individuo querrá demostrar a los demás que es capaz de comprar un coche, que sabe conducir, lanzarse, aceptar los riesgos.

El salto moral al que invita la posesión de un coche ¿no es el de pasar de un juego-comedia a un juego puro y libre? Más exactamente, ya no le llamaremos juego, sino «deporte». En el deporte hay reglas, y el conductor es deportivo si es correcto respecto a los demás, si respeta las reglas de la conducción, si no trata de dominar respecto y en contra de todo, si acepta perder. Entonces aparece no una desmitificación del automóvil, sino una toma de conciencia de nuestras necesidades mitológicas que el coche satisface.

Nuestra civilización ha fabricado máquinas extraordinarias: aviones, misiles, aparatos automáticos, etc. Estos medios técnicos, de una sorprendente potencia, sirven para alcanzar o crear productos de destrucción y productos de consumo, pero el hombre común no los maneja, no puede disfrutarlos de verdad, mientras que el automóvil se pone a la disposición de todos, o casi.

¿INVERSIÓN MATERIAL O PSICOLÓGICA?

El deseo del automóvil corresponde a una necesidad profunda. La inversión material que se dedica para poseerlo es significativa: personas y familias que no disponen más que de débiles recursos pecuniarios se arriesgan a comprar un coche y se lanzan a una operación de crédito que gravará su presupuesto durante varios años. En todos los niveles sociales, entre gentes de psicología y cultura muy distintas, se encuentra esta necesidad de coche. Todos los motivos son buenos para justificar la compra de un coche: evasión fuera de una vivienda exigua, para unos; necesario para su condición social, para otros; alejamiento de la ciudad, para aquellos; distancia que les separa del campo, para los ciudadanos...

La posesión de un coche aparece como absolutamente necesaria, pero de una necesidad todavía más psicológica que material. La inversión en dinero indispensable para la adquisición de un coche está estrechamente ligada a la inversión moral que supone.

Gentes que no tienen nada que decir ni nada que decirse tienen, sin embargo, dos temas posibles de conversación: las películas y el coche. Las conversaciones sobre este último tienen un carácter común de coloración casi neurótica: cada uno exalta a su coche, expresa juicios taxativos sobre las marcas y hace ostentación de capacidades.

El coche no es un ídolo, es un genio que posee el ser y... no es

un genio malo. En otros tiempos, el hombre sobre su caballo era una especie de ser sintético, un centauro, si montaba verdaderamente a su caballo sabiéndolo dirigir, dominándolo y participando de la energía motriz del animal; hoy, el automovilista al volante de su coche es ya un ser futurista; es hombre y también coche. Posee los controles, domina el acelerador y domina —¿por qué no?— la velocidad y el espacio. Hay un elemento extraordinariamente importante en este nuevo dominio que se desprende casi de la realidad biológica y no del mito. Actualmente, los apéndices técnicos de la civilización se han convertido para el hombre como la concha para el caracol; no puede prescindir de ellos.

Si el coche es útil materialmente para el hombre, todavía lo es más afectivamente, en la medida en que compensa diversos complejos de inferioridad y favorece una serie de relajaciones. Es también un peligro desde el momento en que la gente, alienada por su coche, se deja invadir por la agresividad, a la menor contrariedad. Por el contrario, desde el momento en que el hombre permanece libre respecto al coche, las manifestaciones de agresividad debidas a la conducción resultan bastante superficiales y pasajeras. En este caso, el coche desempeña para él el papel de catarsis, le desfoga; las exageraciones, las manías, las fijaciones y los cuidados minuciosos no son más que pequeñas debilidades exteriores de una conquista extraordinaria del hombre: el coche. Los fenómenos secundarios desaparecerían si el hombre dedicara un interés mayor al mundo y a los demás. En la medida en que viva de una forma más rica, más plena, más relajada, su coche será para él un juguete maravilloso, increíblemente fecundo del que seguirá siendo poseedor ⟶ poseído.

LA PUBLICIDAD

Los alegatos *pro domo* de los publicitarios y de los gerentes se unen a la misma ronda virtuosa de los grandes miedos packardistas [1] y a los grandes desprecios de la *intelligentsia*; todos hablan en nombre del hombre, para unos, amenazado por el condicionamiento taimado, la persuasión clandestina y el embrutecimiento mediocre, y para otros, con acceso a la democracia del consumo y a la inteligencia económica.

La publicidad se deriva de la ciencia, pero surge una primera dificultad: se deriva de la ciencia en dos grados diferentes.

Por una parte, la publicidad es un sistema de acción que tiene cada vez más necesidad de basarse en conocimientos científicos y, por tanto, no solamente ha utilizado datos económicos, demográficos, etc., sino que ha promovido investigaciones propias sobre la eficacia de sus métodos y, más extensamente, para atender a sus objetivos, como la *Motivation Research* que, a partir de los años cincuenta, se desarrolla como la primera disciplina propiamente publicitaria [2]; es más, las publicidades sobre las margarinas, leches en polvo, *nescafés,* ungüentos, jabones, etc., nos desvelan tabúes y nos enseñan mitos; y, por otra parte, el sistema de acción en sí mismo merece una atención sociológica: su modo de funcionamiento, su inserción y su papel en la praxis social. En tanto que es un elemento de su praxis, la ciencia que el publicitario utiliza o solicita debe ser también objeto de una segunda observación científica.

Aquí chocamos con una doble ocultación: por una parte, como se acaba de señalar, la publicidad trata de conocer su mercado y sus progresos, no de conocerse a sí misma; por otra parte, mantiene el secreto sobre sus propias encuestas, las cuales escapan, por esa misma razón, al juego normal de la circulación científica.

---

[1] Vance Packard, *La Persuasion clandestine,* Calman-Lévy, París.

[2] Packard dice acertadamente: «Desde 1951, Dichter exorta a las agencias de publicidad a conocerse mejor puesto que son, de hecho, laboratorios de sociología de lo más avanzados», *op. cit.,* p. 30.

La publicidad no es más que un elemento en los sistemas de producción-distribución-consumo y no puede definirse respecto a esos sistemas, en los que desempeña un papel esencialmente mediador. En otro sentido, vemos que la publicidad puede constituir un sistema propio: las agencias de publicidad pueden estar dotadas de autonomía económica y sociológica, extender sus tentáculos conquistadores, es decir, avasallar a los media. Así, a través de una dialéctica de servidor-maestro, corriente en la vida social, hemos podido ver que la publicidad se ha convertido en el soporte de algunos de sus «soportes», ya que, en Francia, los diarios obtienen de la publicidad más del 50 por 100 de sus ingresos. Es más, la publicidad, mediadora universal del consumo, extiende su campo de acción a todos los horizontes e inunda, literalmente, toda la vida social. Los niños cantan las tonadillas de tal o cual producto antes de conocer el himno de su país. La publicidad proporciona las músicas populares y los himnos metanacionales de la sociedad de consumo...

Por tanto, el terreno publicitario o bien se extiende sobre toda la sociedad hasta el infinito, o bien se reduce hasta fundirse con los mecanismos comerciales de las empresas, o bien aparece como mediador universal del consumo, o bien, a veces, aparece como sistema autónomo. Habrá que inspeccionar todas estas direcciones antes de definir demasiado estrictamente la publicidad. Es necesario comprenderla a la vez en tanto que sistema de acción propio y en tanto que fenómeno encrucijada, lugar estratégico para el estudio clínico del mundo contemporáneo.

La publicidad es un sistema de acción que quiere basarse en una ciencia. Pero precisémoslo: no hay una ciencia publicitaria sino un arte y una estrategia que se esfuerzan por utilizar datos científicos. Esto se aplica no solamente al carácter todavía fragmentario y embrionario de la ciencia del mercado y de los medios de acción, sino también al carácter semialeatorio de una empresa que se sitúa en el tiempo: no basta una psicología social, es necesario tener, también, el sentido de la configuración histórica, de las necesidades todavía desconocidas que aparecen antes de haber tomado forma, de las saturaciones afectivas, de las transferencias de significado (la moda aristocrática se acaba democratizando al cabo de un cierto tiempo de difusión, los adultos se apoderan de los signos juveniles que ostentan los adolescentes con el fin de apoderarse de los significantes mediante los significados, de ahí la creación permanente de nuevos significados...). No se pueden

reducir el arte y la estrategia publicitarios a las técnicas y a los resultados de las encuestas (las cuales, si no están totalmente burocratizadas, constituyen también un arte), aunque se nutran de ellos y los utilicen. Ésa es la razón por la cual, de forma duradera, se puede encontrar en la publicidad, como en todas las demás industrias culturales modernas, la cooperación conflictiva de técnicos-expertos y de artistas, del cuestionario y del olfato. La publicidad moderna es a la vez Savignac y estadística.

La acción publicitaria se manifiesta desde el momento en que existe una distancia entre productor y consumidor y necesidad en el productor de estimular el consumo. Evidentemente, es donde hay producción industrial y donde hay producción masiva de bienes de consumo donde la publicidad conoce su plenitud. La competencia ha podido parecer, durante un cierto tiempo, la condición íntima de la publicidad, pero sabemos hoy que el monopolio (privado o del Estado) puede utilizar la publicidad de forma intensiva, dado que se trata, para él también, de informar y de incitar.

Aparece aquí la primera dualidad propia del mensaje publicitario: éste debe estar encaminado a confundir información con incitación. Es a partir de esta dualidad desde donde se desarrolla una dialéctica, es decir, un doble juego publicitario entre información e incitación.

Esta dialéctica de información-incitación se integra en otra dialéctica que es la de la repetición-innovación. En un cierto sentido, si se considera información aquello que es nuevo en un mensaje y si se considera que la repetición es el factor primario de la incitación, se podría pensar que, efectivamente, información e incitación se confunden. De hecho, ambas se confunden y se diferencian parcialmente. La repetición es una forma de multiplicar la información para públicos diferentes, obteniendo, además, el efecto de incitación sobre ese mismo público (así, la repetición de un anuncio a cada hora en la televisión, o la repetición de la imagen de una marca en los pasillos del metro). La innovación no desarrolla plenamente su papel más que en una civilización en la que lo nuevo, como tal, tiene un valor, y ello en todos los niveles, es decir, tanto en el nivel de la moda, en el que lo nuevo se valora simplemente en tanto que nuevo (y el mundo de la moda se extiende en nuestras sociedades más allá de la coquetería femenina), como en el nivel técnico en el que todo lo nuevo significa implícitamente progreso. Además, la publicidad tiene que jugar a lo nuevo, no solamente en el nivel de su propia eficacia en el que

debe renovarse para evitar que el efecto saturación domine sobre el efecto de incitación en la repetición, sino en el nivel mismo del producto y sucede que esa publicidad tiene que imaginar seudo-innovaciones-progresos en un mismo producto, como los jabones o los dentífricos, con el fin de resolver la contradicción dialéctica entre la identidad y la alteridad; es decir, presentar un producto, siempre el mismo, pero mejorado.

La puesta en funcionamiento intensiva de estas dialécticas, en la economía consumista, ha provocado un desarrollo inaudito de las pesquisas sobre la incitación y ha llevado a los estudios publicitarios a penetrar en las profundidades de la psique.

El descenso a las profundidades empieza mucho antes de la *motivation research.* De entrada, la empresa necesita individualizar el producto estándar respecto a aquél, análogo o idéntico, de las empresas competidoras. Es la marca la que desempeña, naturalmente, este papel. Pero la marca es más que un nombre, una etiqueta-firma que garantiza el producto a base de la honorabilidad del productor. La firma va acompañada de un símbolo-tótem que, como tótem, puede ser un signo identificativo, pero también la figuración de un ser vivo, vegetal, animal o humano. La publicidad acentuará el aspecto vitalista-animista y antropomorfo del tótem de marca. Va a estampar un mundo animista sobre el mundo técnico y basta con una mirada a nuestra sociedad llamada industrial para ver, de entrada, el tigre Esso y al caballero Ajax. Estos espectros obsesivos parecen sumergirnos en un mundo mágico-infantil del cual se diferencian solamente por su naturaleza lúdica y de espectador. Pero, por eso mismo, traen a la superficie de nuestra sociedad moderna un fondo arcaico, ya que la publicidad apela precisamente a ese fondo arcaico, por una parte, para individualizar el producto estándar y, por otra, para incitar al consumidor.

Éste no es más un aspecto de la nueva dialéctica que actúa bajo nuestros ojos y bajo la acción de la publicidad. Esta dialéctica de la incitación parte de la necesidad de agradar y se extenderá por toda la gama del placer, desde el eros hasta la risa.

En efecto, la publicidad se esfuerza por todos los medios en excitar la líbido, es decir, el deseo de la mercancía, y ha entendido muy rápidamente que hacía falta introducir en la mercancía cualidades libidinosas no intrínsecas de principio. Primeramente, es la calidad estética: el productor la introduce en el carenaje, en el acondicionamiento, en el embalaje. El publicitario, por su parte, introduce la estética en la imagen publicitaria misma, a menu-

do una estética sin relación con el producto, salvo por la asociación que se establece en el mensaje publicitario. El colmo de la elegancia estética es el recurso que se hace a las artes tradicionales, la reproducción de un cuadro, o el recurso a un gran pintor, incluso, como fue el caso de una filmación publicitaria, a la ilustración gráfica abstracto-surrealista a *Una noche en el Monte Pelado* de Mussorgski acabando, simplemente, en la firma de una marca de vinos.

La publicidad no solamente recurre a las artes clásicas, sino que segrega su propio arte: películas publicitarias, montajes fotográficos, dibujos, carteles, lo cual nos demuestra que todo medio mercantil que tenga necesidad de imágenes y de lo imaginario acaba por procrear su arte. A pesar de su repugnancia, la *intelligentsia* empieza a reconocer este arte puesto que está empezando a sentirse arrastrada por este movimiento que la lleva a admitir la dignidad estético-artística de los medios de expresión hasta ahora relagada a los infiernos, como, por ejemplo, las tiras de dibujos, el cine de terror o erótico, etc. El cartel firmado, desde Paul Colin, ya ha sido integrado en las bellas artes. Ya hay concursos-festivales de cine publicitario. Hay que ir más lejos y pensar que una parte de la belleza artístico-estética de la época[3] se encuentra en las páginas publicitarias de las revistas, más fascinantes para nuestros ojos que la parte de letra escrita[4].

La publicidad utiliza, por tanto, la aceptación estética y la va a combinar con la aceptación lúdica y el deseo erótico. Todo un sector publicitario se va a esforzar en divertir y va a utilizar toda la gama de la diversión, desde la sonrisa y la risa hasta el juego. Así, existe una acción publicitaria cuyo objetivo será no tanto exhibir el producto como llamar sobre él la atención simpática y reconocida del público mediante la diversión que conlleva. Esta acción llega, incluso, a hacer que nos riamos del producto, que se ha convertido en personaje cómico, compensando los riesgos de lo irrisorio con las oportunidades de simpatía. En el plano más

[3] La distinción entre artístico y estético indica aquí que lo que es artístico se crea voluntaria y artesanalmente con fines estéticos, mientras que se pueden encontrar goces estéticos en objetos o imágenes producidos naturalmente, por azar, o en función de una finalidad distinta a la estética.

[4] Es, al menos intensamente, lo que yo he sentido cuando, saliendo del letargo en el Hospital Monte Sinaí de Nueva York, he descubierto con alegría los carteles publicitarios de *New York Times*, de *Life* y de *Time Magazine*.

amplio de la diversión, la publicidad va a favorecer y a suscitar juegos de todas clases y va, incluso, a crear un tipo de juego particular, los juegos publicitarios en los que esfinges bonachonas plantean cada día enigmas al hombre de cada día, sin ningún riesgo de castigo, pero con una fuerte probabilidad de salud, que, en el mundo moderno, se identifica con el dinero.

Las críticas virtuosas ignoran el carácter lúdico-estético de la publicidad y suponen que el consumidor va a considerar como cierto todo lo que verá en imágenes y que la eficacia publicitaria tiene un efecto de adoctrinamiento. De hecho, actúa, como ha destacado Baudrillard en su obra medio genial medio demente [5], no por la persuasión de las virtudes del producto sino por un efecto más general que, aquí, es estético-lúdico. Desempeña un papel de patrocinio en ese vasto sector de los juegos-artes-disfrute, y exige el reconocimiento previo para el placer que da. Si nos decidimos por eso no es porque estemos convencidos de que introduce un tigre en nuestro motor sino por la satisfacción divertida de encontrar, en el terreno de la estética, una apropiación mágica de la energía del tigre. Pero, por ello mismo, la publicidad extiende el campo estético-lúdico de la existencia contemporánea, destruyendo los valores que no son del placer. Aquí, podemos captar la relación entre una de las sendas nuevas de la publicidad y la senda de nuestra civilización. Aquella tiende a sustituir la marca altiva y soberana, paternal en suma, por una marca compañera y amistosa: su patronazgo sustituye a la presencia patronal por la presencia paternal, es decir, gratificante.

Otra vía —que se imponía para apelar al deseo— es la del eros. La vía erótica no es la única, aunque es la que más llama la atención de los observadores. Si bien es útil erotizar todas las mercancías, no todos se prestan a esta erotización y, además, la erotización presenta no solamente límites (censura), sino peligros: corre el riesgo de suscitar más el sufrimiento que el placer del deseo, o bien de desviar hacia el eros propiamente dicho un deseo que se trata, por el contrario, de hacer desviarse del eros hacia la mercancía. Es esto, sin duda, lo que impide una erotización generalizada de la publicidad, pues la erotización sería la vía más fácil, la más evidente para suscitar el deseo. El erotismo rei-

[5] *Le système des objets,* París, 1968, especialmente en la parte dedicada a la publicidad, pp. 229 ss.

nará, sobre todo, allá donde estén implicados los caracteres sexuales secundarios —vestidos, cosméticos, peinados— y envolverá con un cortejo de chicas guapas-reclamo aseptizadas (es decir, purificadas de toda la parte maldita y dolorosa del eros) a toda la aventura publicitaria moderna.

Así, la publicidad es como un aprendiz de brujo de los deseos. Su objetivo es el de suscitar los deseos, hacerlos derivar hacia el consumo de productos y enraizar esos deseos en forma de necesidades. La publicidad desvela casi a simple vista, para una sociología clínica, este proceso fundamental de toda cultura, que es el de crear necesidades. Volveremos sobre este punto más adelante.

Al mismo tiempo que se esfuerza por excitar el deseo de los individuos, la publicidad tiene que esforzarse en adular y honrar a esos individuos para hacerles favorables. No se trata solamente de hacer amable el producto, se trata de ser amable con el consumidor y, más aún que amable: obsequioso. Se desarrolla aquí un proceso extraordinario, el proceso mismo del homenaje que estaba reservado a los reyes y que se dirige hoy a la masa anónima de los individuos. Se trata de recordar constantemente a ese individuo soberano que existe o, mejor todavía, se trata de fortalecer el sentido de su existencia, haciéndole la corte. Las festividades televisivas o los juegos rediofónicos son para él los equivalentes democonsumistas de las fiestas de Versalles. Hay que ofrecerle lujo, o al menos la apariencia. A esto se añade una solicitud ambivalente, «maternal», tal como sugiere Baudrillard, pero también cortesana y mayordomesca. Además, la publicidad no hace aquí más que revelar algo de esencial en nuestra sociedad que es el reino del individualismo, cubriendo este individualismo burgués con las pompas de la monarquía. Pero, al mismo tiempo, ¿no juega la publicidad al juego del mayordomo del palacio merovingio ante el rey haragán del consumo? ¿No es la publicidad el visir cortesano que persigue sus propios designios convirtiendo al soberano en esclavo de los deseos consumistas que ella misma ha creado, o al menos desarrollado y establecido? Tocamos aquí otro problema de fondo, el de la fuerza y la debilidad del individualismo burgués moderno.

La publicidad se ha avanzado, por tanto, a la encrucijada de la psique. Por un lado, avanza por el camino de la líbido, que conduce hacia las pulsiones inconscientes, hacia el «esto» freudiano. Por otro lado, avanza por la vía de la individualidad, por la vía de esa construcción cultural que se llama personalidad, el «yo» freudiano.

Es aquí donde se realiza un nuevo encuentro entre el alma humana y la gran industria. A partir de 1950, especialmente, y, evidentemente, en las sociedades avanzadas desde el punto de vista de la industria de consumo, la publicidad inicia su buceo en el ser humano. Taylor, en el terreno de los gestos del trabajo industrial, Elton Mayo, en el ámbito de la vida del trabajador, y Ditcher, en lo que concierne a la incitación publicitaria al consumo, marcan tres etapas decisivas en la evolución del capitalismo industrial.

Al mismo tiempo empieza la era del sector terciario del consumo y de la publicidad. Es por analogía por lo que utilizamos aquí el concepto de Colins Clark y de Fourastié. La era primaria de la publicidad, correspondiente a la difusión de productos llamados de primera necesidad, se basaba esencialmente en la difusión de la información y tendía a privilegiar la repetición del mensaje. La era secundaria correspondía al progreso y se dedicaba no solamente a informar de la innovación, sino a jugar mitológicamente con la innovación como factor decisivo de la incitación. La era terciaria es la del desarrollo (sin anulación de las eras desencadenadas anteriormente) de las publicidades con caracteres semiimaginarios, embebidos de virtudes psicoafectivas, es decir, mitológicas. Esta publicidad terciaria privilegia el consumo de productos que se refieren a la personalidad individual, tanto en su soberanía individualista como en la libidinosidad polimorfa (y especialmente en todo lo que se refiera al vestido, al maquillaje, a la salud, a la higiene, a la belleza y a la seducción). *Además, inocula en los productos, cuya función es distinta, una función mitológica de carácter individualista y/o libidinosa.* Así, para la primera categoría de productos, la mercancía arropa al mito, y para la segunda categoría, el mito arropa a la mercancía. En el límite, nos vemos abocados a un universo en el que todos los productos industriales tienen una calidad mágica.

Todo esto concurre para suscitar la compulsión consumista, es decir, para desencadenar las fuerza libido-mágicas egoístas profundas que van a encontrar en la compra un alivio y un goce provisorios, pero que van a encadenar, al mismo tiempo, al consumidor al universo consumista.

La acción publicitaria terciaria consiste, precisamente, en transformar el producto en droga (o en inocular en él la sustancia-droga) de forma que su compra-consumo (y en ciertos casos, el consumo se realiza en la propia compra) procura inmediatamente la euforia-alivio y la esclavitud. El mensaje publicitario debe rea-

lizar el ensayo general, en modo imaginario, del acto de la compra-consumo. Debe, si alcanza la forma y la formulación óptimas, euforizar y, a la vez, turbar, dar ya el preámbulo-sabor del placer en su llamada[6]. Si turba demasiado, corre el riesgo de perturbar al universo consumidor, de crear demasiadas necesidades económicamente implanteables, o también de hacer derivar lejos del producto la necesidad suscitada: así, una imagen demasiado erótica elogiando unas braguitas corre el riesgo de crear un deseo que haya de satisfacerse en el acto sexual o en el onanismo (lo cual explica que la publicidad puede y debe jugar con el erotismo, pero que no puede permitirse ser pornográfica). Si no turba suficientemente, corre el riesgo de no suscitar el deseo de polarizarse sobre el producto.

Así, la ambivalencia de la publicidad terciaria es la misma que la del universo consumidor. ¿Es una la que crea a la otra? Ciertamente, no es la publicidad la que crea el universo consumidor *ex nihilo,* sino que el universo consumidor es inconcebible sin la publicidad.

La ambivalencia euforizante-perturbadora, liberador-esclavizadora del universo consumidor se deja ya sentir, pero no verdaderamente comprender, en nuestra sociedad: es decir, que ciertos grupos sociales son particularmente sensibles al aspecto euforizante y liberador del consumo. Éstos son los que entran en el universo consumidor y para quienes el consumo aparece como una necesidad, no solamente vital, sino de desarrollo personal. Otros grupos, especialmente los que viven la *dolce vita* consumista como una droga —la parte descontenta de la *intelligentsia,* capas crecientes de la juventud estudiante—, son sensibles al aspecto perturbador y esclavizador, al nuevo opio consumista. No ven más que el mito —o, en un grado de consideración más bajo, la mitificación— bajo el producto de consumo.

Muy significativa es, desde ese punto de vista, la actitud *beatnik-hippie* de rechazo en bloque del sistema comunista. Muy significativas son las aspiraciones que emergen aquí y allá hacia un nuevo arcaísmo, empezando por el arcaísmo estacional de las vacaciones, compromiso entre un universo de la «naturaleza» y un universo consumista. Todo esto indica que está en vías de for-

[6] Baudrillard (*op. cit.*) ve que funciona una dialéctica de frustración-gratificación en la publicidad, lo cual es otra manera de destacar un fenómeno de múltiples caras.

mación un gigantesco absceso. A mi entender, no se podrá resolver el problema consumista más que a condición de que se comprenda perfecta y previamente su ambivalencia fundamental.

Marx fue el primero en redescubrir la magia en el corazón de la vida económica (la noción de fetiche) y, al mismo tiempo, en descubrir que la aparente racionalización de la economía política clásica era una mitología. Freud fue el segundo, a su manera igualmente genial, en descubrir el erotismo esclavizado bajo lo económico. De hecho, el discernimiento que nos procura el estudio de la publicidad contribuye a hacernos concebir nuestra sociedad no como guiada por una racionalidad económica, sino como empujada sonámbulamente por una dialéctica de las necesidades errabundas y de las fuerzas ciegas. La técnica, que parecía tener que materializar el mundo, que parecía que tenía que reducirlo todo a la eficacia práctica, el capitalismo que parecía tener que reducirlo todo a las tasas de interés, revuelven y mezclan lo real y lo imaginario en el acto más terrenal posible: la compra. El *Homo magicus* emerge bajo el *Homo oeconomicus,* que es su careta moderna.

En este juego en el que se ha desarrollado el universo consumidor, con sus delirios, sus delicias y sus vicios, el individuo es a la vez sujeto y objeto: la mercancía humanizada, embebida de sus sueños y de su efectividad, es la esclava del hombre-rey, pero él mismo es la extraña mercancía, producida en serie, y se convierte en dependiente de objetos apenas dotados de realidad objetiva. Denunciamos aquí también la visión unilateral, tanto aquella que elige la imagen del hombre-rey triunfante como aquella que elige la imagen del hombre-mercancía. Denunciamos la idea que pretende que la sociedad moderna ha abandonado el estadio de la magia y denunciamos la idea que pretende que la sociedad ha recaído en ella. Denunciamos la idea que pretende que el hombre tiene, finalmente, su destino en sus manos y la idea que pretende que éste se la ha arrebatado. A decir verdad, hemos entrado en un nuevo episodio de la marcha del hombre de ser semisonámbulo a ser semiimaginario. ¿Es posible que la liberación de nuevas fuerzas de la líbido y que la neurosis del individuo consumidor provoquen un cataclismo destructor?, ¿purificador?, ¿salvador? De todas formas, nos parece que la publicidad, igual que la sociedad consumista, pone en funcionamiento fuerzas de integración y fuerzas de desintegración. Es, evidentemente, esta dialéctica de integración-desintegración a la que habrá que seguir y estudiar.

Finalmente, los grandes miedos suscitados por la publicidad

nos parecen a la vez fútiles y profundos. Es fútil, en efecto, atribuir a la publicidad una especie de existencia demiúrgica y una responsabilidad cuasi penal. Es fútil imaginar que la publicidad pueda condicionar a una civilización, siendo así que es mucho más probable que la publicidad sea condicionada por la civilización. Pero, en todo caso, es profundo sentir, taimados y escondidos bajo la publicidad, algunos problemas temibles de la civilización.

LA INDUSTRIA DE LA CANCIÓN

El estudio de los fenómenos desacreditados está también desacreditado. Al estudio de los fenómenos juzgados como frívolos se le juzga como frívolo. Sin embargo, ¿no había ya señalado Pascal, a su manera, que la frivolidad —la diversión— era un problema *profundo*; y no es cierto que la ciencia investiga a través de aquello que parece accesorio o superficial?

Pero la sociología está hecha por sociólogos, miembros de una *intelligentsia* que estaría dispuesta a poner en cuestión el sentido del mundo, pero en absoluto sus rígidos criterios de lo bonito y lo feo, de lo frívolo y lo serio. Ahora bien, la canción, en la ética cultural de la *intelligentsia,* se opone a la melodía. La melodía demuestra el arte, la canción el consumo. Se toma como melodía toda canción juzgada como suficientemente noble por la letra y por la música, y el vacío se cierne de nuevo sobre la canción. Se puede uno divertir, en rigor, tarareando un estribillo, pero es como una concesión que el espíritu debe hacer a la naturaleza animal.

Para la *intelligentsia,* por tanto, la canción viene de lo frívolo y también de lo vulgar. Doble razón para ignorar el universo de la canción. Sobre el concepto de lo vulgar se centra una gran agresividad (necesaria para exaltar el concepto de la elite). Y nos limitamos casi siempre a condenar más que a analizar, según el proceso psicoafectivo corriente: «*Aquello que se desprecia no merece ser estudiado o meditado.*»

Así ocurre en nuestro país, intelectualmente fuerte y orgulloso de su viva tradición humanística, frente a todo lo que emana de la «cultura de masas», y particularmente de lo que, en la cultura de masas, parece lo más insignificante y los más frívolo: la canción.

Sin embargo, hay en las zonas de la *intelligentsia* donde se preocupan de la educación popular, un movimiento hacia la canción, movimiento que tiende a reconocer la canción como un arte y como portadora de riquezas humanas y estéticas. Pero este movimiento no hace más que transportar un poco más lejos la frontera del arte y del no-arte. Esta frontera integra en el arte y en el humanismo a la *buena* canción, la de Douai o Brassens, para

rechazar mejor hacia el no-arte y el antihumanismo a la mala canción de producción industrial. Así, el movimiento pedagógico-cultural hacia la canción es esencialmente un movimiento de promoción de artistas de la canción (como Jacques Douai, Hélène Martin, Barbara) pero es escasamente un movimiento de elucidación sociológica de los problemas de la canción.

Pero ¿no existe un problema, ya planteado por el cine, que es el de la creación artística en el sistema industrial? ¿No resulta curioso que el mismo sistema permita la difusión de canciones de éxito llamadas de calidad (Brassens, Brel, Trenet, por ejemplo) y también las llamadas de consumo? El criterio industrial-comercial no es la línea de demarcación radical, clara y neta entre el arte y el no-arte, entre la riqueza y la pobreza humana...

Esta distinción es; en sí misma, extraordinariamente difícil. Además, habría que esforzarse, más bien, por suscitar problemas.

LA MULTIDIMENSIONALIDAD DE LA CANCIÓN

De entrada, la canción tiene una doble sustancia: musical y verbal. Se puede uno preguntar si lo más importante de la canción, de su éxito, reside, ante todo, en la parte musical, aunque la canción se presenta siempre como una totalidad música-letra.

Música y letra nos remiten a principios de análisis heterogéneos y divergentes. Esto no quiere sólo decir que no sea raro el autor-compositor que produce simultáneamente el tema musical y el tema verbal, ni que lo más normal es que se adapte la letra al molde de la música o que se encaje la letra en la música. Ello quiere, sobre todo, decir que la música nos remite a una psico-socio-musicología que está lejos de estar establecida y que implicaría, previamente, una músico-semiología.

La música, por sí misma, es algo sincrético dentro de la canción. Contiene el tema melódico, el ritmo, el arreglo musical, el acompañamiento y la orquestación. Si el tema musical es lo más refractario al análisis conceptual y al estudio sociológico, el arreglo y el ritmo se insertan en los géneros, en los estilos y en las modas. Así, la sustitución de una guitarra (normal) por otra (eléctrica) marca el paso de lo yeyé al género neofolclórico.

Necesitaríamos, previamente, una historia general de la canción para conocer sus evoluciones melódicas, rítmicas, etc., la aparición de géneros y bogas, su expansión y su declinación; esta historia «general» tendría también que conceder espacio a las

individualidades creadoras, tanto en la composición como en la interpretación. Pero, si ya existen estudios históricos para el cine (aunque, a menudo, estas historias giran alrededor de películas singulares y no de las grandes corrientes), la canción moderna no tiene todavía, que nosotros conozcamos, historiadores.

Una historia *stricto sensu* de la canción sería insuficiente. Y, aquí también, tenemos que situar la canción en un complejo multidimensional. La canción moderna puede ser, con mucha frecuencia, al mismo tiempo un aire de baile. La canción y el baile se entremezclan, en parte: es el caso de los temas de *rock, twist, hully-gully, bostella, let-kiss,* etc., como era el caso de los valses, los tangos, el charlestón o el *swing.*

La canción participa parcialmente del baile y participa también, parcialmente, de un espectáculo: la actuación, que puede ser *music-hall,* cabaré o, incluso, bodas y banquetes. La actuación es una exhibición total en la que el artista hace valer no solamente la voz sino su ser físico y sus dotes miméticas.

La historia y la sociología de la canción deben sumergirse en una historia y en una sociología del baile-canción-*music-hall.* Ello nos muestra la plasticidad protoplasmática de la canción, que puede hacer de acompañante del baile o de mediadora para una exhibición mímico-teatral. Su música la lleva hacia el baile, su letra la lleva hacia el teatro, y el conjunto música-letra, es algo que tiene una realidad molecular.

Esta primera aproximación «fenomenológica» a la canción no puede sino introducir a la aproximación sociológica que, a su manera, plantea también los problemas de multidimensionalidad. En efecto, la canción moderna, igual que el cine, está comprometida en un proceso económico-industrial-técnico-comercial.

Puesto que, igual que el cine, hay, en la producción-creación de las canciones, una activación concurrente de procesos de estandarización y de individualización. Igual que en la industria del cine, la industria de la canción sigue su proceso de concentración, especialmente en la producción (tendencia de las vedettes a crear su propia casa de discos). En efecto, la industria de la canción plantea los problemas-tipo de la industria cultural, y especialmente la contradicción fundamental y estimulante entre producción y creación, que ya he tratado de analizar en otro lugar [1]. Y, en las condiciones actuales, también en la canción, me

[1] *L'Esprit du temps. Essai sur la culture de masse,* París, 1962.

parece que domina una corriente de calidad media, con zonas marginales de alta originalidad.

Planteando los problemas-tipo de la industria cultural, la industria de la canción tiene, al mismo tiempo, un carácter singular. Esta industria gira alrededor del disco o, más bien, es toda la canción moderna la que se ha convertido en satélite de la industria del disco. Las emisoras de radio emiten discos continuamente; el tocadiscos permite la escucha generalizada del disco. El transistor permite un escucha todo terreno del disco, bien directamente en tocadiscos o por la radio. Hay más todavía: las condiciones de grabación (*recording*) permiten crear efectos sonoros especiales, así como, naturalmente, convertir en potente y amplia una voz endeble. El disco contamina al *music-hall*: la escena se tiene que parecer al disco. Además, ha desaparecido el intérprete acompañado por un piano y es necesario que tenga su orquesta, y una orquesta técnicamente perfecta, como en el disco; la sonorización requiere dispositivos complicados y delicados para reemplazar a los efectos del disco.

El disco, que se ha desarrollado verdaderamente con el microsurco y el transistor, completa un proceso de tecnificación de la canción, empezando por ese punto mínimo pero fundamental: el intérprete ya no tiene necesidad de tener una voz potente desde el momento en que puede disponer de un micrófono; lo que necesita es un muy buen sistema de sonorización.

De ahí dos direcciones: por una parte, la utilización de una compleja maquinaria técnica esclaviza al intérprete a las condiciones del estudio, pero, por otra parte, el micrófono da paso a innumerables vocaciones de cantantes para voces de calidad desprovistas de potencia.

Por otro lado, interviene una dialéctica, desde el momento en que el estudio permite una calidad sonora irreprochable y efectos especiales imposibles de conseguir en ningún otro lugar. La perfección del estudio requiere la concomitancia de demasiados elementos técnicos como para que no se consiga la mayoría de las veces en detrimento de la emoción. Entonces, se ha creado una contracorriente. Del mismo modo que se observa cómo se dibuja una reacción en contra del estudio de cine, en favor del rodaje en escenarios naturales y con una cierta improvisación, en busca de los *vivos* (tendencia que ilustra el tándem Godard-Coutard), también vemos, en la canción:

1) Ciertas grabaciones de estudio recurren a la calidad que viene de la *inspiración,* más que del *ensayo* (es el caso de las

orquestas de acompañamiento más próximas a los estudios de Nashville, Tennessee).

2) El recurso a la grabación fuera del estudio, en vivo, en el momento en que el intérprete (los intérpretes) se dejan llevar al máximo por el ambiente y la electricidad colectiva. Esto es cada vez más frecuente: grabaciones de festivales de jazz (como el de Newport), recitales públicos de canto (recital de Brel en el Olimpia).

El disco se encuentra ante una alternativa: sacrificar la calidad técnica o la calidad humana, y a veces escoge la segunda. Esto, que es válido también para las grabaciones de óperas, fuerza a veces a elegir para el disco, a veces, una grabación no perfecta, pero que tendrá ese «no sé qué».

El término «industria del disco» implica no solamente técnica, sino comercio. La concentración económica establecida por las grandes casas no se debe a una necesidad por el precio del prensado. El prensado es relativamente barato y los estudios se pueden alquilar. La concentración se debe, mucho más, por una parte, a la tendencia expansiva de los grandes *trusts* radio-eléctricos que fabrican, además, material de radio y tocadiscos, y por otra parte a la persecución del máximo beneficio por la difusión masiva a través de los *juke-boxes,* venta de discos, transmisiones de radio, publicidad, sellos de cantantes-*vedettes,* etc. La concentración se debe más al comercio del disco que a la industria del disco, más al sistema de difusión masiva que al sistema de producción-creación.

Este sistema tiene ciertas analogías con el sistema llamado de los best-séllers, ahora extendido para los libros. El equivalente del best-séller es el *tubo,* término que describe el gran éxito de una canción, en el argot corporativo y popular *. El objetivo de la casa de discos es producir por un tubo. Un cierto número de características predispondrán a una canción a venderse por un tubo (su éxito en el extranjero, el nombre del intérprete, etc.) y la casa lanzará con fuerza, entre sus canciones, aquella que vaya a venderse por un tubo, interviniendo cerca de las emisoras de

* En castellano popular, la expresión más próxima sería «Se vende por un tubo». Hay que tener en cuenta las diferencias intraducibles entre los distintos argots y la rápida evolución de este tipo de expresiones, máxime tratándose de lenguajes juveniles. Por otro lado, la mayoría de expresiones y ejemplos que aparecen en esta sección corresponden a la época en que fue escrita, cosa que no resta validez al fondo del análisis. *(N. del T.)*

radio, multiplicando la publicidad directa o indirecta... Si hay respuesta (compras de discos, peticiones del disco por la radio), nos encaminaremos hacia el *tubo.* El sistema no es infalible. Una canción lanzada para venderse por un tubo en una estación de vacaciones ha sido vencida por un *outsider.* Será necesario, entonces, tener un sello de *outsiders*...

El comercio del disco recurre a la concentración para asegurarse un enorme sistema de presión masiva sobre una demanda que tiene que ser masiva, a su vez. La incitación que presiona hacia el consumo lleva a la industria-comercio del disco a utilizar todos los medios para poner en el candelero la canción, lo que implica poner en el candelero al intérprete. El sistema va a impulsar a la individualidad (Rick Rivers, Eddy Mitchell) en detrimento del conjunto (Chats Sauvages, Chaussettes Noires), salvo si el conjunto está dotado de una superindividualidad aplastante (Beatles, Rolling Stones). En este caso, también, se lanza a las *vedettes,* aunque tampoco basta con lanzar a las *vedettes*: también, en este caso, las *vedettes* de la canción se sitúan entre los «olímpicos» modernos, cuya vida pública, anovelado-auténtica, es objeto de constante cotilleo por parte de la gran prensa.

Una vez dicho esto, el carácter verdaderamente original de la canción (y de la música de diversión), gracias al disco-tocadiscos-radio-transistor (a los que hay que añadir la televisión y los *juke-boxes*), es que puede consumirse en todo momento del tiempo y en todo punto del espacio.

Es aquí donde el término «consumo» adquiere su sentido. La canción es el más cotidiano de los objetos de consumo cotidiano. Para aquella o aquel que tiene encendida la radio, que pone en funcionamiento su tocadiscos, que mete una moneda en el *juke-box* del café, hay un baño musical continuo.

Entre todas las consecuencias del fenómeno, señalamos el carácter fulgurante de los éxitos y su desgaste extremadamente rápido. En su primer vuelo, una canción de éxito se difundirá varias veces al día por una emisora periférica; le será permitido al oyente encandilado comprar, inmediatamente, el disco y escucharlo sin cesar durante horas. Se desarrolla un fenómeno de embriaguez que lleva a una rápida saturación y a un efecto de hartazgo. Así, un gran éxito dura varias semanas, mientras que, antes de la guerra, duraba un año. El *hitparade* cambia cada semana; las canciones lentas en su arranque son las que más duran. Las canciones de larga duración son las que no tienen una gran éxito. Al cabo de dos años, el tema que se ha envejecido en algunas

semanas pasa al «museo»; es un tema de los viejos tiempos. Con la aceleración de la historia musical, se evoca un baile de la temporada pasada como los veteranos evocan la guerra del 14. El rápido desgaste afecta también a las formas, a los tipos de acompañamiento y de arreglo; afecta incluso más a la forma musical que al tema, que puede refrescarse acomodándolo al gusto del día. Por lo demás, el gigantesco consumo lleva a los compositores a utilizar temas extraídos de la música clásica o de múltiples folclores musicales.

Otras consecuencias de la difusión permanente y ubicua: mejor que cualquier otro producto de la industria cultural, la canción se difunde en todos los medios, entre todas las clases y todas las edades de la sociedad. El gran éxito universal que afecta a todas las capas del público. Pero hay zonas con un gusto fuertemente polarizado, Sería interesante comprobar si la tendencia histórica actual es, realmente, la de la reducción de las diferencias de gusto entre ciudades y campo, entre clases sociales y la del incremento de la diferencia según las edades.

EL POST-*YE-YÉ*

Esto nos conduce al problema, particularmente rico en adherencias sociológicas, de la canción y de la adolescencia.

En el vasto frente de los *mass media,* unas veces es un sector y otras es otro el centro de virulencia sociológica. Así, según nuestro punto de vista, el cine hablado occidental, de 1930 a 1950, establece a través de sus películas y de sus estrellas un cierto número de modelos, de aspiraciones y de ideales (tema de la felicidad, de la vida consumista, de exaltación de la vida privada) para las clases asalariadas que acceden a un nuevo plano de individualización. Después, el papel de modelo de conducta se debilita y se estanca en el cine y pasa a la prensa de las revistas, especialmente femeninas, que orienta las conductas individualizadoras y consumidoras en los múltiples dominios del vestido, de la decoración, del hábitat, de las vacaciones, etc.

En Francia, en los años sesenta, fue a través de fenómenos aparecidos en la canción-música de baile donde cristalizó una clase de edad adolescente en vías de formación.

La difusión del *twist,* el papel de las *vedettes*-intérpretes llamadas a veces «ídolos de la juventud», son como los ramos de Salzburgo de esta cristalización sociológica. El ídolo es, igual

que la estrella del cine hablado, un ser con una doble sustancia: hay la sustancia onírica y divina del ídolo y hay la sustancia humana y cotidiana de una persona próxima. Alrededor de estos ídolos-personas y de su música se constituye una comunidad que permite la generalización de un vocabulario común, de una panoplia común, de modas en el vestir, etc., siendo todo esto otros tantos puntos de apoyo para una autoafirmación general de autonomía de la adolescencia en la sociedad.

A todo esto, que yo ya había desarrollado en *Esprit du temps,* hay que añadir otros puntos:

La corriente musical en el origen del *ye-yé* (llamaremos así el fenómeno global) es el *rock,* él mismo salido del trasplante del *rithm'n blues* al medio blanco americano. El carácter originario del *rock* es no solamente el frenesí musical, sino el frenesí existencial; los primeros conjuntos de *rock* sentían una verdadera rabia de vivir en la que la mayor parte se pierden, en la que no se salvan y no triunfan más que aquellos que abandonan el desorden existencial para entrar en el sistema comercial, que exige un mínimo de regularidad en la vida, aunque no sea más que hacer honor a los compromisos y respetar los horarios. En Inglaterra, la gran oleada del *rock* surge de los suburbios de Liverpool, de una juventud marginal entre el proletariado y la pandilla. En Francia, el *rock* fue despreciado por las grandes casas y fue alrededor de los *juke-boxes* de barriada donde espontánea y salvajemente se formaron grupos musicales. En Francia, la fuente fue, como en Inglaterra, marginal y arrabalera.

Así, en las fuentes del *rock,* hay un movimiento que no nace en absoluto del corazón de la industria cultural: nace al margen; al margen musicalmente de las músicas corrientes, de los grandes grupos negros y blancos; al margen socialmente de las clases sociales, y con una tendencia arrabalera «golfa»; hay, en esta música intensa y frenéticamente ritmada, un fermento dionisíaco, un pánico, una fuerza explosiva..., hay, quizá, una fuerte estimulación del fermento de rebelión que aparece en toda la adolescencia.

Este movimiento musical se difunde a través de los jóvenes de las diferentes capas sociales. En Inglaterra, aparece en seguida una antinomia bastante clara entre *mods* y *rockers.* Los *rockers* provienen de la estética de los camisas negras, motocicletas y correrías en plan salvaje. Los *mods* provienen de la estética dandi, del refinamiento en el vestir. Los primeros se reclutan, sobre todo, entre la juventud popular, y los segundos entre la juventud de la clase media y burguesa.

En sí mismo, por tanto, este movimiento parece tender, a veces a la oposición y a veces a la distinción, hacia la violencia o hacia el dandismo. Ahora bien, lo propio de todo sistema de la cultura de masas, de la industria cultural, y aquí más específicamente de las casas de discos, empresarios, en una palabra, del comercio de la canción, lo propio de todo este sistema consiste en circunscribir la tendencia dionisíaca sin destruirla —y será circunscrita en algunos recitales trepidantes y violentos—, se trata de ahogar la rebelión latente —o de hundirla en una latencia todavía más profunda—, de eliminar en ella, en cualquier caso, todas las manifestaciones explosivas, pero de integrar y explotar las aportaciones musicales rebeldes. Brevemente, el sistema de la cultura de masas se ha esforzado por integrar la genialidad musical del movimiento con el fin de beneficiarse de su dinamismo, desactivando el explosivo social. La operación de dominio sociológico fue llevada muy conscientemente por *Salut les Copains* *, en Francia. Sistemáticamente, y en especial después del *sabbat* adolescente de la «folle nuit de la Nation», *SLC*** (emisión y revista) impulsó la tendencia «sensata», favoreciendo la integración de los intérpretes en el clásico *star-system,* descartando todo el sector «golfo» y desalentando la formación de clubes locales (incontrolables) de *SLC*.

En una palabra, en este terreno, como en otros, triunfa la corriente media, la integración supera a la desintegración y la sensatez le toma la delantera a la rebelión. Los padres de familia, furiosos contra el *ye-yé,* no saben lo que le deben. El *ye-yé* es la aclimatación, la aculturación de la fuerza originaria salvaje del *rock*.

El *ye-yé* se extinguió con el desgaste del *twist* y el envejecimiento de los «colegas» fundadores, que trataron de situarse entre la cohorte de aspirantes a *vedettes*; y se desmontó la escalada de los *teen-age* hacia el infantilismo, con canciones melindrosas y travesuras simplonas.

El post-yeyeísmo se inició también mediante un movimiento original, autónomo y marginal, pero diferente del *rock,* por naturaleza. Mucho más sensato musicalmente, podía ser mucho más

---

* Se trata de una emisión radiofónica y de una revista muy popular en Francia en aquella época. La palabra «copains», que podría traducirse hoy por «colega», en el sentido juvenil del término, se puso de moda en muchos ambientes. *(N. del T.)*

** Siglas de *Salut les Copains. (N. del T.)*

corrosivo verbalmente. Se trata del movimiento neofolclore, que retomaba las viejas tonadas del Oeste americano, de Escocia y un poco de todas partes, con acompañamiento-trovador de guitarra normal. El bueno e insulso Trini López hizo pasar este neofolclore-*pot-purri* de canciones populares de todos los países al consumo de masas juvenil. En este neofolclore hay, en dosis diversas, rebelión (algunas canciones pacifistas y humanitarias en los Estados Unidos y en Francia, algunas canciones justicieras más o menos dulcificadas en sus traducciones, como la célebre *Si yo tuviera un martillo*), evasión (canciones tropicales, westernianas...), y una aspiración vagabunda (L. Rioux insiste precisamente en el tema del vagabundo en la canción y, en el neofolclore, hay un profundo vagabundismo que evoca a veces el wandervogelismo alemán de después de 1918, y a veces el escultismo). El neofolclore, al igual que el *rock* transmutado después en *ye-yé,* fue integrado en su genialidad musical, circunscrito y frenado por el gran sistema industrial-comercial. Es decir que otro brote marginal y rebelde se va a manifestar de nuevo.

Así, el gran sistema industrial-comercial contribuye a la constitución de una clase de edad adolescente que reacciona contra la sociedad adulta, pero que, al mismo tiempo, integra esta clase de edad en el orden general de la sociedad. Tiende a destruir las fuentes salvajes del arte musical y tiende, al mismo tiempo, a captarlas para explotarlas. Aquí, como en todas partes, si el sistema segrega una gran cantidad de músicas-letras en serie, necesita también apelar a las dotes artísticas para su propio desarrollo. Sometido a una necesidad de renovación constante, tiende naturalmente a apelar a todas las fuentes renovadoras, por tanto a las fuentes originales de creación. En este sentido, el carácter propio del mercado de la canción, que puede saturarse y desgastarse rápidamente, recurre no solamente al artificio sino también al arte.

EL FOLCLORE PLANETARIO

El concepto de mercado de la canción y el de neofolclore nos lleva a terminar abordando el problema más general, el más universal de la canción, estrechamente relacionado con el baile y con la juventud: el de la formación de un folclore planetario. Esta cosmopolitización no se realiza solamente tanto por la moderación de los orígenes, sincretismo fofo, como suele pasar con las

artes recientemente cosmopolitas. Es cierto que hubo una primera época en la que el cosmopolitismo insulso de un jazz reblandecido estuvo de moda en diversos países. Sin embargo, el movimiento actual viene marcado, en parte, por una corriente que busca las autenticidades autóctonas. Así, es de París y no de Andalucía de donde procedió la exhumación y renacimiento del auténtico flamenco. El mercado mundial que, en su primer estadio, esteriliza las fuentes autóctonas, en un segundo estadio las revitaliza. El folclore internacional que apela no solamente a una música uniformizada, sino a una diversificación creciente, a una curiosidad creciente y, finalmente, a la inclusión en las discotecas y programas de radio de las mil fuentes musicales vivas del planeta. Si consideramos el Occidente europeo, vemos que la integración se realiza mediante la música norteamericana y una gran parte de la música latinoamericana (quedan todavía fuera algunos ritmos de las tierras boliviano-peruanas); la integración ha empezado por la música griega; el llamado *sirtaqui* de *Zorba el griego* ha ampliado la brecha abierta por la tonada de *Nunca en domingo*; duda ante la música árabe (hay un sincretismo en «*Chérie, yo te quiero, chérie, yo te adoro; como la salsa del pomodoro*») y está a la espera ante la música india y del extremo oriente.

No hemos dado aquí más que algunos pasos en la niebla. Lo que yo he querido, esencialmente, indicar es el carácter multidimensional que debería tener toda investigación en el terreno de la canción y destacar, en este sentido, un terreno de virulencia sociológica.

LA VEDETIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Como todas las culturas, la cultura de masas tiene sus héroes y sus dioses a los que llamaremos los Olímpicos. Estos Olímpicos sirven, por una parte, de modelos y, por otra, pueden servir de soporte para la proyección de sueños o de aspiraciones del público.

Fenómeno importante, asistimos desde hace una treintena de años al desarrollo de este universo de Olímpicos de primera fila entre los cuales figuran, evidentemente, las *vedettes* del cine. Este universo se estabiliza sobre personajes con una doble esencia, una doble sustancia. Por una parte, los Olímpicos tienen cualidades que han estado magnificadas por el cine: belleza, presencia, etc.; tienen una vida extraordinaria de festivales y numerosos e intensos amores, que los mortales ordinarios no tienen casi ocasión de disfrutar. Pero, por otra parte, se nos muestra cada vez más a las *vedettes* en su comportamiento cotidiano; se nos muestran en su casa, se cotillea sobre ellos, se difunden los detalles de su vida privada. Y, así como antes de 1930 una estrella del cine no podía, al menos desde el punto de vista de su imagen mítica, tener un hijo puesto que este acto hubiera constituido una imposible contemporización con una materialidad biológica extraña a la esencia de la estrella de antaño, hoy, no solamente es posible el hijo, sino que su nacimiento es acogido con un entusiasmo colectivo que puede ser cuasidelirante, tal como lo hemos visto con el hijo de Gina Lollobrigida o el de Brigitte Bardot.

Estos personajes populares nuevos que nos presentan los medios de comunicación de masas son distintos de los antiguos héroes. Una encuesta sobre las personalidades convertidas en *vedettes* en 1901 y en 1941-1942, realizada por el *Saturday Evening Post,* demostró que, en 1901, la mayor parte de estas personalidades eran grandes *businessmen,* grandes empresarios o grandes políticos, mientras que ahora tenemos una oleada de lo que el autor de la encuesta llama los «profesionales del entretenimiento», *vedettes,* campeones, exploradores, que ocupan una posición preponderante.

Basta, simplemente, con abrir el *Paris-Match* para ver que las personalidades que dominan no son los héroes de empresa, del trabajo, sino, esencialmente, los héroes del ocio. Yo tomaría sobre este punto una excelente anotación de Wright Mills: estos héroes del ocio encarnan la aspiración profunda de la cultura de masas, la aspiración a la felicidad, el desarrollo de la personalidad a través de una vida de viajes, amores, etc. Estos héroes del ocio son, esencialmente, héroes de la vida privada, y la cultura de masas concierne esencialmente a la vida privada. Cuando el cine trata un tema político, por ejemplo de Napoleón o de la Revolución francesa, tiene que introducir un tema de la vida privada que tenga una importancia decisiva: por ejemplo, los amores de Napoleón con María Walewska.

La cuestión que nos interesa es, evidentemente, la de la repercusión de esta cultura de la vida privada sobre las imágenes de la política tradicional.

En el fondo, el poder reúne dos grandes temas: el tema paternal y el tema maternal; el tema paternal se expresa a través de la autoridad inflexible, pero justa, del Estado que da órdenes, mientras que el tema maternal se expresa, sobre todo, a través de la imagen de la madre patria. El tema paternal domina en la imagen tradicional del jefe padre, o a veces, del gran hermano o tío (Pericles era un amigo de la ciudad, un consejero, una especie de tío dotado de un poder institucional); en el tema paternal, el jefe posee una gran sabiduría, una autoridad justa, teniendo a menudo un sentimiento muy profundo de amor hacia el pueblo o hacia la nación. Hay, naturalmente, distintos tipos de jefes: el jefe portavoz inspirado, especie de médium del genio nacional, como esos jefes con temperamento paroxístico de los que Hitler era el tipo perfecto. Stalin ilustra otro tipo: el del jefe genial que expresa en actos toda la genialidad del marxismo-leninismo concentrado en su cabeza.

Nos podríamos preguntar si la cultura de masas introduce nuevos trazos en la vida política, modificando esta psicología tradicional o superponiéndose sobre ella. Yo creo que lo característico de la cultura de masas es el ser apolítica. No quiero ciertamente decir que no tenga un contenido político implícito, sino que, simplemente, se sitúa en un mundo extrapolítico. Cuando la cultura de masas nos habla, por ejemplo, del viaje de Jruschov a Francia, lo que nos muestra es, ante todo y sobre todo, un gran espectáculo. Este lado teatral, del que habla Duverger, viene exaltado por la cultura de masas, mostrándonos a Jruschov en tanto que indivi-

duo venido del gran Norte para ofrecernos su espectáculo, el espectáculo de su cóleras, de su amor al maíz, etc.

La explotación de los temas políticos por la cultura de masa está, por tanto, lejos de ser idéntica a la vedetizacion por la propaganda política, tal como se hace mediante la distribución de panfletos, de retratos, etc. En el fondo, se deriva de dos fuentes distintas, yo diría que de dos polos distintos, aunque pueda haber hoy algunas interferencias. Podemos ver estos dos aspectos en la fisonomía de De Gaulle, dentro de la cultura de masas: a veces el aspecto *vedettes,* análogo, aunque, evidentemente con trazos distintos, a lo que se nos ha presentado de Jruschov durante su visita a Francia, y a veces el aspecto de hombre de Estado tradicional, cuando se presenta con su gran uniforme ante la televisión o en las conferencias de prensa. Desde Roosevelt, los presidentes de los Estados Unidos constituyen una verdadera dinastía de la sonrisa. La herencia no se da, naturalmente, en la filiación tradicional sino en lo que podríamos llamar la filiación de la sonrisa. Pasamos de la sonrisa de Roosevelt a la sonrisa de Eisenhower y a la sonrisa de Kennedy. Si bien no son exactamente las mismas sonrisas, todos ellos tienen un carácter profundamente común: la amabilidad y la simpatía. De Gaulle no cuenta jamás con su amabilidad sino con otras cualidades, mientras que un presidente de los Estados Unidos debe siempre contar con la amabilidad, del mismo modo que un héroe del cine moderno debe ser amable, amante y amado. Vemos aquí lo que la cultura de masas y, en particular, la televisión aportan: una especie de teatro o de escenario en el que el héroe se enfrenta a la masa televisiva. Lo que la cultura de masas y la televisión han aportado son los caracteres de simpatía y de familiaridad, esa intención familiar y distendida, esa exhibición de la vida privada, de la vida familiar, transformada en vida pública. A veces, incluso, este elemento de familiaridad puede desplazar el marco propio de la vida política. Tras la visita del presidente Kennedy, *Le Canard enchaîné* citaba la siguiente reflexión de una mujer en el metro que decía, cuando miraba una fotografía de la pareja presidencial: «Mira, ella ha traído a su marido.» En un momento dado, la esposa adopta un papel más importante que el marido. Del mismo modo, si analizamos la prensa francesa tras la visita de Jruschov, encontramos el tema de Nina, a quien, además, *France-Soir* dedicó un titular. Vemos a Nina visitando las Galerías Lafayette; no cuentan el gran amor de Jruschov por Nina, etc.

El caso de Jruschov es, además, extremadamente interesante.

Cuando está en la URSS, con los enormes medios de información de masas de los que dispone el poder político, no es una *vedette*. Jruschov en la URSS es ese hombre que reside en el Kremlin y desde allí dirige el partido comunista. De ahí su imagen que es, sin duda, la de un dirigente comunista, ligado, quizá, a conflictos oscuros que se traman detrás de las murallas del Kremlin. Pero, desde sus dos grandes viajes a los Estados Unidos y a Francia, ha sido inmediatamente vedetizado por la prensa, no solamente por la gran prensa apolítica, sino también por la prensa anticomunista. Aunque no fuera más que por la presentación que hacen de los acontecimientos, esta manifiesta que tanto *L'Aurore* como *Le Figaro* o *Le Parisien libéré* han sido arrastrados por el movimiento de vedetización. Un estudio muestra incluso que el periódico en el que la imagen de Jruschov es la menos personalizada es, a parte de *Le Monde, L'Humanité*. Esto puede explicarse de dos maneras: una primera hipótesis sería que el partido comunista francés no es favorable a Jruschov. La segunda sería que *L'Humanité,* que no tiene por costumbre utilizar técnicas de la cultura de masas, se ha visto casi incapaz de utilizarlas en favor del jefe de la URSS.

Tomando un muestrario de las personalidades políticas, podemos, por tanto, encontrar tipos extraordinariamente diversos. Encontramos tipos casi puros de personalidades *vedette* que, en el límite, dejan de ser considerados como personalidades políticas para no ser vistos más que como héroes de la cultura de masas. En la prensa francesa, tenemos el ejemplo del sha de Irán. No se le considera en absoluto como un personaje político sino como un rey al que le sucede la historia del rey que busca una esposa. Si *France-Dimanche* y otros semanarios se han centrado, durante cincuenta y dos semanas, de forma continua en el trío formado por el sha, Soraya y Farah Diba, es, naturalmente, porque hay, inserto en la actualidad cotidiana, un elemento extremadamente rentable de vida privada y de folletín, y no porque el jefe de la política iraní interese particularmente, en tanto que tal, a su lectores. Estamos en el límite de la política y la política se ha casi volatilizado.

Podríamos decir lo mismo de los asuntos de Buckingham: dejando de lado a Margarita y Tony, en la gran prensa, todas las informaciones acerca de Isabel de Inglaterra giran alrededor de un drama: ¿Felipe la ama verdaderamente o no la ama? Y, si la ama verdaderamente, ¿por qué está siempre dando la vuelta al mundo? Ciertamente, es más fácil eliminar todo contenido políti-

co cuando tenemos un asunto, como en este caso, con personajes más representativos que ejecutivos: Isabel de Inglaterra es el oficiante de la realeza y no la personalidad que ejerce el poder.

Pero las personalidades políticas tradicionales están semivedetizadas: Macmillan es, ciertamente, un *gentleman* muy tradicional; pero es también Super-Mac, tal como le vemos aparecer en las caricaturas; es el pequeño supermán de bolsillo; tiene aspecto de poca cosa pero vean cómo, en realidad, se sabe bandear con Jruschov.

¿Existe competencia entre los nuevos Olímpicos, las *vedettes* y los jefes políticos tradicionales? Dicho de otro modo, ¿el interés por las personalidades políticas decrece en favor de estos nuevos héroes populares? De hecho; creo que no se puede plantear el problema de este modo, sino que es necesario volver a una cuestión fundamental: la de saber si las preocupaciones por la vida privada se incrementan en detrimento de las preocupaciones por la vida pública, si los intereses de una masa cada vez más grande se fijan en cuestiones personales en detrimento de las cuestiones políticas.

Hay otro aspecto de este mismo problema que es la vedetización de la propia vida política. El ejemplo más llamativo y el más interesante es, evidentemente, la contienda electoral en los Estados Unidos, que se presenta como un gran espectáculo, pero como un espectáculo a lo largo del cual, a pesar de todo, el espectador tendrá que tomar una decisión y emitir un voto.

Es evidente que, en este caso, la elección tiende, para un gran parte de la gente, a subordinarse a caracteres accesorios, formales y consagrados. Tiende a subordinarse a la vedetización, en el sentido de que si el héroe no es simpático, si no tiene una buena sonrisa, ¡pues bien!, tendrá pocas posibilidades de resultar elegido, lo cual, quizá, no falsea tanto el juego, en la medida en que hay, ahora, escuelas en las que se aprende a ser simpático y a tener una buena sonrisa. A pesar de todo, estos aspectos secundarios parecen, en cierto modo, degradar la política en su interior.

Sin embargo, esta teatralización, que abre un gigantesco *forum* televisivo a escala de una nación, y la vedetización misma podrían interpretarse como una especie de ardid de la razón política mediante la cual el espectador, el hombre que tiene necesidad de diversión, se siente atraído e interesado por la política. Se podría volver a plantear, a este respecto, la cuestión de esos grandes gestores, de esos grandes técnicos o directivos, en las manos de quienes tiende a concentrarse una parte creciente de la realidad del

poder. Hasta ahora los grandes amos de la decisión técnica del tipo de, pongamos por caso, Jean Monnet, permanecían más o menos anónimos, no estaban iluminados por las *sunlights* ni de la política propiamente dicha, ni de la cultura de masa. Quizá les llegue el día; hemos visto una semivedetización de Louis Armand, con todo tipo de temas, muy interesantes, respecto a la psicología del gran técnico moderno, del nuevo empresario, actuando en el marco del aparato del Estado o de las empresas nacionalizadas. Cualquiera que sea el caso, tenemos aquí un nuevo tema, aunque se derive, en parte, del antiguo tema del hombre de empresa del siglo XIX. La imagen de Mattei, para tomar un ejemplo mucho más popular y del que se habla enormemente en Italia, es la del dinamismo, de una naturaleza poderosa, de un sentido prospectivo y, al mismo tiempo, de una gran cultura científica, de una profunda humanidad, de una adaptación de las cifras a la condición humana. Quizá vamos a ver delinearse así la imagen —no digo el mito, pues, aunque esta palabra no tenga nada de peyorativo en mi caso, podría parecerlo— de un gran técnico que posee la realidad del poder; sería, evidentemente, algo bastante importante, puesto que, efectivamente, los poderes tienden cada vez más a concentrarse en las manos de los directores.

Habría que distinguir también entre los temas de la personalización y los de la personificación. Nosotros nos hemos orientado, sobre todo, hacia los problemas de la personalización. El problema de la personificación es el de la forma en que se representan el poder aquellos que lo sufren: los ciudadanos y las masas. Se trata de un problema de representación colectiva. Una primera tendencia consiste en personificar entes de razón, dar alma, espíritu, corazón y voluntad a entidades, sea el Estado, la nación o la patria, que no son, evidentemente, personas. Es así cuando se dice: «Francia exige la obediencia de sus militares.» El caso extremo es, quizá, el del partido comunista, en el seno del cual se dice normalmente: «El partido te pide hacer esto; el partido ha decidido hacer aquello.» Se considera el partido como un ser con inteligencia, lucidez y voluntad de decisión. Encontramos aquí la *imago* paternal y maternal dentro de estas grandes entidades que son el poder y los órganos del poder. Otra tendencia de la psicología colectiva es la de despersonalizar los actos o las decisiones que yo calificaría de «impersonales-personales», puesto que estamos en el terreno del poder en el que todo posee un doble aspecto. Un jefe toma personalmente una decisión en nombre de la exigencia impersonal del bien colectivo o hace pasar como exigencia impersonal una decisión personal. Encontramos un mecanismo

análogo en el caso del chivo expiatorio, en el que a un hombre se le carga *a posteriori* una responsabilidad respecto a los mecanismos impersonales de la historia: encontramos ejemplos en los procesos nazis, en el asunto Rosenberg, y en los eslóganes como «Jruschov asesino». En resumen, la personalización parece corresponder a una reacción psicológica a la vez elemental y muy profunda, y es un tema que merecería, quizá, la atención de nuestra discusión.

Yo quisiera ahora concluir con los problemas más generales de la personalización. No debemos olvidar esa verdad muy banal de que la apelación a los salvadores, a personalidades políticas fuertes, se produce en los períodos de grandes crisis sociales o políticas. Ya hemos evocado los problemas de tres países occidentales: Inglaterra, Alemania y los Estados Unidos. Ahora bien, en cada uno de estos tres casos, la personalización del poder no puede entenderse mediante un análisis puramente sociológico de las relaciones entre las instituciones y su funcionamiento. En los tres casos, la personalización del poder va ligada a una crisis total de la nación. La superpersonalización de Churchill está ligada a la crisis de 1940, la superpersonalización de Adenauer se debe al paso de la Alemania-anulada a la Alemania-milagro; con Eisenhower, tenemos el recurso a un gran vencedor, en el momento en que los Estados Unidos tienen que hacer frente a problemas particularmente difíciles. En el fondo, en los tres casos, se trata de tres grandes vencedores de los cuales el más interesante, en su género, es Adenauer, que eligió los caminos de la derrota para llegar a la victoria.

Además, si queremos analizar la personalización en su forma más importante, hay que contemplarla en el centro de una crisis histórica que cuestiona a toda la sociedad. Si, por tanto, consideramos ahora el porvenir de las sociedades occidentales, creo que podemos arriesgarnos a hacer los siguientes pronósticos: si el transcurrir general de estas sociedades es pacífico y si la amenaza exterior no es demasiado fuerte, habrá, sin duda, una tendencia a la despersonalización del poder de tipo tradicional, esta despersonalización, que no será más que una careta, más que una apariencia detrás de la cual la realidad del poder pasará progresivamente a manos de los «directores», de los hombres de la decisión técnica impersonal cuyo trabajo será garantizar el crecimiento anual del beneficio nacional en un 4,5 por 100. Por tanto, eliminando las tensiones, podemos prever, en la evolución de los países occidentales, una tendencia a la despersonalización del poder. Pero

esta hipótesis es, sin duda, la menos probable; es más probable que las sociedades occidentales conozcan ahora tensiones muy fuertes de origen exterior o interior y que, por consiguiente, haya grandes ocasiones para la discusión sobre la personalización.

UNA NUEVA ERA DE LA CULTURA DE MASAS: LA CRISIS DE LA FELICIDAD

DEFINICIONES

Es en los Estados Unidos donde se han creado los neologísmos *mass media* —término que engloba la gran prensa, el cine, la radio y la televisión— y *mass-culture* —que abarca la cultura producida, representada y difundida por los *mass media.*

A lo largo de la primera mitad del siglo y, especialmente, a partir de los años treinta, los *mass media* han entrado en el entorno de las preocupaciones de las grandes firmas que los utilizan, de la clase política, de la *intelligentsia* y de amplios sectores de la opinión pública, y estos múltiples intereses han dado a luz la rama más original de la sociología americana, la sociología de los *mass medida.* En efecto, las empresas de prensa (radio, cine, televisión, publicidad) se preocupan por conocer su mercado, es decir, su público. La opinión adulta se inquieta por la influencia peligrosa del cine, de los cómics y también de la televisión, sobre la infancia y la juventud, cosa que suscita grandes encuestas a partir de los años treinta. La clase política se preocupa primero, durante los años de guerra y después con ocasión de las elecciones presidenciales, del poder de la acción de los *mass media.* Finalmente, la *intelligentsia* siente con gran fuerza, durante el primer decenio después de la guerra, que la cultura de masas puede ser, a la vez, una amenaza contra sus valores artísticos e intelectuales, y una fuente de embrutecimiento o de alienación para las poblaciones que la sufren.

La sociología de los *mass media* establece su campo disciplinario según la fórmula de Laswell: «Quién dice qué, a quién y con qué efecto»; el primer *quién* se refiere a las fuerzas emisoras y el segundo al público, y el *qué* representa los contenidos de los mensajes que deben analizarse (*content analysis*). De hecho, lo que se privilegia son los estudios del público y del efecto. Los estudios de público constituyen cuasiestudios de mercado para

las grandes firmas de cine, de radio y de televisión. Los estudios del efecto producido por los *mass media* benefician a los intereses conjugados de la opinión familiar, de la *intelligentsia* y de los poderes públicos acerca de la aptitud de los *mass media* para modificar, o sea, manipular, a las poblaciones receptoras; por lo demás, es en este terreno donde se manifiesta la aportación fecunda y decisiva de Paul Lazarsfeld y de sus colaboradores. Éstos demuestran que, contrariamente a un mito muy extendido en todas las capas de la sociedad, los efectos de los *mass media*, en materia de opiniones o de creencias, no son ni directos ni apremiantes; los grupos sociales pueden oponer una resistencia muy fuerte a los mensajes emitidos por los *mass media* en el caso de que esos mensajes choquen con sus convicciones o con sus mitos fundamentales. En algunos casos, incluso el mensaje se interpreta de forma contraria al efecto previsto y se vuelve contra quien lo ha emitido (efecto bumerán). Ya en los años treinta, los Payne Fund Studies no habían podido concluir que las películas de violencia tuvieran un efecto determinante sobre la delincuencia juvenil. Pero ¿cuál es el efecto cultural global de los *mass media* sobre las poblaciones?

Las encuestas no pueden dar respuesta a esta pregunta. En efecto, la sociología americana, cuyos métodos se han afianzado con los problemas de opinión, no dispone de herramientas para afrontar los problemas globales de la cultura y de la civilización. Por otra parte, siempre se ha fijado objetivos parcelarios y concibe la fórmula de Laswell como un principio de fragmentación del campo científico, pero no como un principio que defina un sistema racional. En resumen, no existe *una* sociología o fenomenología de los *mass media,* sino una yuxtaposición de investigaciones que forman un agregado.

Ésta es la razón por la que el problema global de la cultura de masas se convierte, no en un objeto de estudio, sino, incluso para los sociólogos y los investigadores, en un tema de polémicas estéticas, éticas y culturales, es decir, políticas. Esta polémica apasiona hacia los años cincuenta y constituye el objeto central de los debates de la *intelligentsia* en los Estados Unidos, que se veía, entonces, privada del objetivo político directo; no hay esperanzas revolucionarias entre los intelectuales que habían militado antes de la guerra en las pequeñas formaciones de izquierda; ya no hay la gran dedicación antihitleriana de los años de guerra. Además, el macartismo provoca una gran inhibición política. Así, la *intelligentsia* se siente amenazada en su privilegio cultural y todos los

grandes problemas se desvían hacia la *mass-culture*. Radicales, marxistas, postmarxistas, liberales y conservadores tienden a ver en la cultura de masas una seudocultura, un *kitsch* y un engaño. Unos adoptan el desprecio activo de la «clase exquisita» hacia la barbarie, la vulgaridad prebeya y la mercancía en serie y de gran consumo; otros ven en la cultura de masas el instrumento fundamental de esclavización, de alineación y de manipulación del pueblo americano. Pero un ala liberal, a veces postmarxista, ve, por el contrario, en la difusión de la cultura de masas el inicio de un vasto proceso de democratización de la cultura.

De hecho, se constituye una doble alianza, una entre la aristocracia cultural y un cierto populismo cultural que denuncian a la cultura de masas como la anticultura, y la otra entre un populismo cultural eufórico y el *business* de la *mass-culture*. En la polémica que hace furor, podemos preguntarnos si la aristocracia cultural no contamina secretamente a los enemigos populistas de la *mass-culture*, y si la adhesión al orden establecido no contamina secretamente a sus partidarios populistas. Raros son los autores que se esfuerzan por dominar esta oposición. Entre ellos está Harold Rosenberg, quien escribe en *Dissent*: «El anticoncepto de *kitsch* es un *kitsch* incrementado. Cuando MacDonald habla en contra del *kitsch* parece hablar desde el punto de vista del arte; cuando habla del arte, sus ideas son *kitsch* [...]. Uno de los aspectos de la cultura de masas es la crítica "kitschista" del *kitsch*.»

Cultura y masas

Es importante situar correctamente, desde el principio, este término, establecido por el acercamiento de dos conceptos enormemente equívocos: cultura y masas. La palabra «cultura» tiene aquí un inevitable doble sentido: por un lado, se refiere a la noción de cultura de los etnólogos y de los sociólogos y, por otro, a la noción de cultura jerárquica y normativa tal como la definen la elite y la *intelligentsia* (gusto estético, sentido de los valores «auténticos» o «superiores»). El hombre cultivado tiende a considerar objetivamente la cultura de masas según la primera acepción, pero tiende subjetivamente a juzgarla desde el punto de vista de su propia cultura. Suponiendo que tenga éxito en un esfuerzo de autodistanciamiento para considerar la cultura de masas esencialente en términos etnosociológicos, chocará con nuevas

dificultades: la noción de cultura es, sin duda, en la ciencia social, la menos definida de todas las nociones; a veces engloba todo fenómeno humano para oponerse a la naturaleza, y a veces es el residuo en el que se reúne todo lo que no es político, ni económico ni religioso. Ciertos autores tienden hoy a superar esta dificultad considerando que se deriva de la cultura todo aquello que está cargado de sentido; así, la cultura sería no tanto un sector de la vida social como una dimensión omnipresente en la vida social. A nosotros nos parece, sin embargo, imposible dar una definición exhaustiva de la cultura. La cultura se sitúa en el cruce mismo de lo intelectual y de lo afectivo y sería el equivalente al punto de vista social del sistema psicoafectivo que estructura y orienta las pulsiones, constituye una representación o visión del mundo y realiza la ósmosis entre lo real y lo imaginario a través de símbolos, mitos, normas, ideales e ideologías. Una cultura proporciona los puntos de apoyo y de incarnación práctica de la vida imaginaria y puntos de salida y de cristalización imaginarios en la vida práctica. En este sentido, ciertamente vago, por ello mismo ni escolástico ni dogmático, en el que entendemos cultura en la expresción «cultura de masas».

La palabra «masas» es igualmente equívoca. En los Estados Unidos, en la expresión «*mass-culture*» se refiere directamente al sentido que tiene en la expresión *mass media,* es decir, a la idea de multiplicación o difusión masiva. En Francia, la palabra «masas» evoca primeramente a la masa, término conversacional que engloba a la vez al conjunto y a la media de la población, y evoca, después, a las masas, término del vocabulario político revolucionario que ha conseguido los favores nostálgicos y ardientes de una parte de la *intelligentsia.*

Entendemos aquí la cultura de masas como una cultura producida en función de su difusión masiva y tendente a dirigirse a una masa humana, es decir, a un aglomerado de individuos considerados al margen de su pertenencia profesional o social.

Pero sería insuficiente y erróneo definir la cultura de masas como aquella que emana de los *mass media*. Esto significaría olvidar la situación de las sociedades policulturales en las que coexisten y entran en clonflicto diversas culturas: cultura escolar, cultura nacional, culturas religiosas, culturas políticas y, naturalmente, la «cultura cultivada». Todas ellas pueden utilizar, y de hecho utilizan, los *mass media* de forma distinta (emisiones escolares y universitarias, censura, discursos y alocuciones de los jefes de Estado y ministros, discusiones polémicas, emisio-

nes religiosas, cadenas dedicadas a la alta cultura, música, teatro y literatura, etc.). Los *mass media* son, por tanto, los canales universales de las diferentes culturas, a excepción de aquellas que están condenadas a la clandestinidad o al *underground*. La cultura de masas no es, por tanto, una emanación cuasimecánica de los *mass media*. Es, en todo caso, la cultura la que se ha desarrollado en y por los *mass media* según una dinámica histórica propia de la sociedad moderna industrial-capitalista-burguesa, a partir de un mercado abierto por las técnicas de difusión masiva donde los productos culturales se han propuesto como mercancías según la ley de la oferta y la demanda.

NUEVA ERA: CRISIS DE LA FELICIDAD Y PROBLEMATIZACIÓN DE LA VIDA PRIVADA

El Olimpo y la felicidad

Hay, de hecho, tres etapas decisivas en la cultura de masas. La primera (1900-1930 aprox.) hace de ésta, sobre todo, una cultura de diversión-evasión para públicos populares y viene marcada por la era del cine mudo. Éste es el heredero de la novela-folletín del siglo XIX, que, a su vez, es la heredera de las leyendas y epopeyas arcaicas, transcritas en el marco realista de las grandes ciudades modernas. Aventuras desmelenadas, príncipes-mendigos, bandidos-justicieros, niños raptados, gemelos enemigos. Las películas cómicas (*slapstick comedies*) son las herederas directas de los espectáculos de payasos del circo. Las estrellas del mudo son personajes fabulosos que fascinan al común de los mortales y son de una esencia mitológica superior.

Progresivamente, la cultura de masas se extiende a capas sociales cada vez más amplias y tiende a ampliar su público a toda la sociedad; paralelamente, primero en los Estados Unidos y después en la Europa occidental, la elevación del nivel de vida de las masas populares les permite el acceso a los primeros estadios de la individualidad burguesa, en el mismo momento en que tienen acceso al ocio, es decir, a la posibilidad de desarrollar una vida privada. La cultura de masas se convierte, entonces, en la cultura del individuo privado, desarrollándose al mismo ritmo que la sociedad técnico-urbano-burguesa. El cine hablado se convierte en el centro activo de la cultura de masas, flanqueado por la gran prensa periódica, especialmente la femenina, y por la

radio. Las películas de Hollywood exaltan la mitología de la felicidad individual (amor-éxito-bienestar), euforizada por el *happy end*. Mientras que lo imaginario de la época anterior viene marcado por el predominio del tema del sufrimiento y de lo penoso sobre el tema de la felicidad, lo imaginario nuevo insufla una mitología de la felicidad que supera, al final de la película, todos los obstáculos. Esta mitología hace triunfar los temas de la juventud, de la belleza, de la seducción, de los gajes de amor. Gracias al maquillaje y a los cosméticos, al tocador y al aderezo, resulta posible hacerse o conservarse joven, bello y seductor. Al mismo tiempo, la cultura de masas hace derivar hacia los imaginarios las pulsiones aventureras y agresivas que pueden, cada vez menos, satisfacerse en las grandes ciudades vigiladas por la policía y en la vida cada vez más organizada y burocratizada.

Las estrellas de la época tienen una doble naturaleza, humana y superhumana. Ya no son las diosas inaccesibles del cine mudo; a través de mil aspectos familiares, se parecen al común de los mortales y aparecen como héroes-modelos de la civilización individualista-hedonista; pero, al mismo tiempo, viven en un nivel superior de intensidad y de calidad, son una sustancia divina que llama a la adoración y encarnan una libertad fabulosa que los mortales no pueden alcanzar. Las estrellas se encuentran en el cruce entre la vida ideal y la vida real y constituyen la gran plataforma entre lo real y lo imaginario. Así, la cultura de masas confecciona los modelos de evasión y los modelos de ejecución de la civilización burguesa en su fase ascendente. Esta cultura desempeña, desde ese momento, un papel funcional e integrador, en el seno de las sociedades occidentales. Es, en términos marxistas, la superestructura ideológica de la sociedad-civilización burguesa individualista. Tiende a destruir las viejas culturas folclóricas del *hic* y del *nunc*, para sustituirlas por un nuevo folclore generalizado. Está dotada de una fuerza conquistadora y se expande por el mundo. Pero, desde el momento en que abandona las sociedades que le han dado vida, desempeña un papel diferente: aquello que es realista y asimilable en el marco de las sociedades económicamente desarrolladas se convierte en sueño y evasión en el marco de las sociedades pobres; y, al mismo tiempo, esta cultura de masas aporta una imagen de una vida distinta, estimula las nuevas necesidades que, al no poder encontrar satisfacción en estas sociedades, van a fermentar en lo imaginario y, eventualmente, van a hacer fermentar una nueva reivindicación social en el Tercer Mundo.

La crisis de la felicidad

A partir de 1955, cambian ciertos caracteres de la cultura de masas; entramos en un tercer período. El cine deja de ser la clave de la cultura de masas, la cual pierde su unidad y pasa a ser policéntrica. La industria cultural ya no se dirige únicamente a los *mass media,* sino que se convierte, también, en una industria del ocio y de las vacaciones. La mitología eufórica del individuo privado deja sitio, por una parte, a la construcción de utopías concretas, tales como los clubes de vacaciones, donde pueden desarrollarse las posibilidades ahogadas en la vida cotidiana urbana dedicada al trabajo y a las obligaciones y, por otra, a la problemática de la vida privada donde la cultura de masas plantea los problemas de la pareja, de la sexualidad, de la soledad, etc.

En efecto, las consecuencias de la crisis de la felicidad empieza a corroer la mitología de la cultura de masas, hacia los años sesenta. Por una parte, desde 1957, aparece en el cine francés una «nueva ola» (*À bout de souffle,* de Godard). La crisis de asistencia al cine produce, en efecto, una crisis de reacondicionamiento del sistema de producción-creación-distribución. Por una parte, el sistema trata de ampliarse mediante gigantescas superproducciones en la gran pantalla, en color, con una gran puesta en escena, grandes *vedettes* y poniendo en funcionamiento una publicidad masiva. Por otra parte, una fracción joven de la *intelligentsia* creadora consigue, apoyándose en el lado aventurero de los pequeños productores o en el mecenazgo estético del Estado, abordar películas de bajo presupuesto, sin *vedettes,* pero en las que los autores podrían expresarse de forma más libre respecto a los estereotipos o arquetipos de la industria cultural. Estas películas rompen con el *happy end* y ponen énfasis, no ya en el éxito social y amoroso, sino en las dificultades de la vida social y amorosa. Al mismo tiempo, el Olimpo de las estrellas, que se amplía a los *play-boys,* príncipes y princesas, millonarios y héroes de la *dolce vita* internacional, ese Olimpo que no ha cesado de estar iluminado por los grandes fuegos de los *mass media,* empieza también a mostrar una crisis de felicidad. Se trata de los sufrimientos de Elizabeth Taylor, del intento de suicidio de Brigitte Bardot, y sobre todo del suicidio de la superestrella, imagen feliz de la feminidad erótica plena, Marilyn Monroe (1962). Paralelamente, las películas de Antonioni y de Fellini (*La dolce vita* y después *La aventura, La noche, El desierto rojo*) popularizan la crisis de los ricos privilegiados de la sociedad moderna, que llevan una

vida al margen de toda necesidad: la sucesión de fiestas, de aventuras amorosas y de viajes ya no aparece como una vida de grandes vacaciones eufóricas sino como una vida triste y vacante, carcomida por la soledad y la neurosis. La crisis de los Olímpicos desequilibra todo el edificio ideológico de la cultura de masas. Los Olímpicos eran los dioses-modelo que mostraban la vía de la salvación. Ahora se convierten en la encarnación vanguardista del mal que mina al individualismo gozoso de la civilización moderna. Vemos aparecer las nuevas estrellas, los héroes de la inquietud o del mal vivir (M. Brando y P. Newman). La desgracia de los Olímpicos se convierte en una nueva fuente de rentabilidad y toda la prensa especializada mantiene, desde ese momento, las sagas lacrimosas de las Sorayas y de otros destinos abocados a vivir errantes.

Desde ese momento, los problemas del malestar y la inquietud se presentan ampliamente en la gran prensa o en la televisión. Ciertamente, se sitúan sobre todo en la pareja, en el divorcio, en la contracepción y en las enfermedades, pero transforman parcialmente la mitología de la felicidad en problemática de la felicidad. La función integradora euforizante de la cultura de masas venía, esencialmente, garantizada por la mitología del Olimpo asociada a la de la felicidad. La crisis del Olimpo y de la felicidad perturba a esta función integradora, la cual tiene que trasladarse a un nuevo plano: la utopía concreta de masas sustituye a la utopía olímpica.

La utopía concreta

La utopía concreta significa que se instalan, en la gran sociedad técnica, racionalizada y moderna, unos islotes de armonía y de plenitud en los que se pueden rechazar y eliminar las constricciones que pesan sobre la vida cotidiana. Dos tipos de islotes tienden, en efecto, a establecerse con los nuevos desarrollos de la civilización burguesa moderna y a desarrollarse en las capas elevadas de la población: la casa y las vacaciones. Una vida alternada tiende, en efecto, a convertirse en el nuevo modelo de vida. La vida de trabajo sigue haciéndose cada día más parcial, cada día más agobiante, mutilando la personalidad, excepto en las profesiones liberales o de mando, pero, incluso en esos casos, la fatiga y los nervios de los directores crean la necesidad de un oasis de relajación y de recuperación.

La casa se convierte en la sede de enormes inversiones psicoa-

fectivas y de la microeconomía personal. Es el lugar donde el individuo moderno quiere echar raíces: aspira a convertirse en propietario, no solamente por razones estrictamente económicas, sino para estructurar su querencia inalienable. La dota de robots esclavos electrodomésticos; y tiene que hacer de ella un pequeño paraíso de *confort,* de bienestar, de *standing,* bellamente decorada y adornada. La casa se cierra sobre sí misma, pero está abierta al mundo gracias a la televisión que significa un nuevo nexo con el mundo, que se ofrece en espectáculo y cuyas agresiones se transmutan en representaciones. El coche también permite «salir» y explorar el espacio exterior, pero una vez más, es el espectáculo del «paseo», del turismo, el que permite el goce de las sustancias estéticas y gastronómicas y el que facilita la comunicación entre los islotes domésticos amigos. Así, la casa, la televisión y el coche constituyen la nueva tríada que estructura la microutopía concreta, asegurando al mismo tiempo su autarquía y sus comunicaciones. Es en esta tríada, sobre este microuniverso, donde se concretan, desde ahora, las energías prácticas de la cultura de masas. La televisión, la prensa y la radio le aporta, no solamente las informaciones, las diversiones y los espectáculos, sino los consejos y las incitaciones de todo tipo acerca del equipamiento del interior. La publicidad asegura la medición entre la industria de gran consumo y la casa, mantiene el tema obsesivo de la vida interior, basada en el bienestar y en la multiplicación de objetos, que son, a su vez, signos, símbolos e intrumentos del bienestar.

La problemática de la vida privada

Pero el interior se convierte, también, en la sede de una crisis larvada: crisis de la pareja, crisis del amor y del erotismo, crisis de la relación padres-hijos. Además, la industria cultural dirige sus seudópodos hacia una utopía más intensa, aunque provisional, la del ocio, de los *week-ends* y, sobre todo, de las vacaciones, en la que se propone alcanzar, con todo el *confort* moderno, el estado natural idílico, libre y rousseauniano, que es la nostalgia recurrente de una civilización técnica-burguesa-urbana cada vez más alejada de las fuentes biológicas. Ciertos clubes de vacaciones proponen ya a numerosas categorías de asalariados las nuevas islas de Utopía en las que, por una suma módica, se liberarán del universo monetario (el dinero es desterrado de la microsociedad vacacional y sustituido por los collares de perlas de plástico),

donde quedarán eliminadas las constricciones y los detritus de la vida cotidiana, donde se practicarán los valores fraternales y libertarios ahogados y negados en la vida cotidiana, donde cada individuo podrá desplegar sus propias aspiraciones y donde el espectro del trabajo y del mundo en crisis serán exorcizados.

Así, la cultura de masas se metamorfosea, se «policentriza», pero debido a que cada vez corresponde más a la sociedad que la produce. Es, efectivamente, el producto del mercado en el que se encuentran las capacidades del capitalismo industrial moderno y de la civilización burguesa. En cierto modo, el consumo cultural corresponde a aquello que Marx decía: «El productor crea al consumidor [...]. No crea solamente un objeto para el sujeto, sino un sujeto para el objeto.» Pero el sujeto, el hombre consumidor, no ha sido creado completamente por el productor. Es el producto de una larga y compleja dialéctica histórica que desarrolla el individualismo moderno en el marco de la burguesía. Al mismo tiempo que el sistema industrial aporta a este individualismo la ideología eufórica y los espectáculos de evasión para integrarlo, este individualismo, especialmente por mediación de la *intelligentsia* comprometida pero insatisfecha dentro del ciclo de producción de la industria cultural, plantea sus problemas e, incluso, los de su propia crisis. Vemos, en el plano de la subcultura adolescente, que se ha desarrollado muy particularmente desde 1955, que existe un conflicto dialéctico entre fermentos críticos o de desintegración y enzimas de integración.

Por último, la cultura de masas deja de ser un universo cerrado al oponerse radicalmente a la cultura artística tradicional. Su nuevo policentrismo y sus dislocaciones parciales aceleran el movimiento de conquista tecnológica que lleva a una vanguardia cultural a utilizar medios de expresión nuevos, como el cine; el universo de los *mass media* deja, desde el punto de vista estético, de ser el monopolio de la industria cultural *stricto sensu*: sus cadenas culturales de la radio, el nuevo auge de la canción artístico-poética (Ferré, Brassens, Brel, Barbara...), y los nuevos circuitos del cine-arte testimonian una dialéctica más flexible entre producción y creación y testimonian una intervención más directa y, a veces, más agresiva de la *intelligentsia*. Incluso más netamente que al inicio de este análisis, hay que guardarse de identificar absolutamente cultura de masas y *mass media*. La cultura de masas ha nacido, ciertamente, de los *mass media* y en los *mass media*, pero para desarrollar una industria capitalista y ampliar la cultura burguesa moderna. La cultura de masas se extiende hoy

fuera del estricto marco de los *mass media* y envuelve al vasto universo del consumo, del consumo del ocio, del mismo modo que nutre al microuniverso del interior doméstico. Nunca ha reinado como dueña absoluta sobre los *mass media,* teniendo que ceder su parte al Estado y a las culturas política, escolar y religiosa. Hoy, tiene que ceder una parte —pequeña, es verdad— del terreno de los *mass media* a la *intelligentsia,* rindiendo no solamente un sector elitista a la «alta cultura» tradicional, sino también un sector de metamorfosis, de investigaciones en las nuevas artes audiovisuales y, quizá, un territorio en formación de lo que podría convertirse en una «tercera cultura».

LA CRISIS DE LA CULTURA CULTIVADA

LA CULTURA CULTIVADA

La cultura cultivada ha sido siempre segunda y, al mismo tiempo, secundaria y esencial en la historia de nuestra sociedad. Segunda en el sentido de que la jerarquía cultural la ha hecho pasar después de la cultura religiosa o nacional, y segundaria en tanto que es una cultura vivida en el plano estético y no portadora de verdades imperiosas como las de la fe o la de la ciencia. De hecho, la cultura cultivada parece ser el ornamento, el antídoto y la máscara en la sociedad aristocrática, burquesa, emprendedora, técnica y guerrera. Y, sin embargo, es al mismo tiempo, esencial: es la cultura que se imparte en los colegios a los niños de las elites dominantes y que, ahora, se quiere extender a todos como si tuviera que tener alguna función secreta y maravillosa para lo más íntimo de la personalidad.

La cultura cultivada constituye un sistema del que vamos a tratar de destacar los trazos distintivos.

El saber que la constituye es el de las humanidades con raíces grecolatinas y es de carácter literario-artístico. Este saber es profano-laico: puede o bien completar al saber religioso mediante conocimientos profanos, o bien convertirse en una base del laicismo, sustituyendo a la teología por las humanidades. Estas humanidades constituyen, de hecho, un saber humanístico (que se interesa, sobre todo, por la suerte en el mundo), caldo de cultivo de diversos humanismos. Si bien el saber greco-latino va cayendo progresivamente en la obsolescencia, se va sustituyendo por un saber ensayista, a la vez parafilosófico y paracientífico, pero no especializado, es decir, que se propone, como el de las antiguas humanidades, proporcionar a la cultura general un «honrado hombre».

El código constitutivo de este saber es de naturaleza simultáneamente cognitiva y estética. Poseer sus humanidades no es solamente conocer lo que Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld,

etc., han dicho acerca de la naturaleza humana, es también apreciar su arte en el decir y en poder expresarse según los *status* de una lengua literaria sutilmente idéntica a la lengua normal pero distinta a ella. Así, la posesión del código estético-cognitivo ofrece un doble y sutil fundamento para el elitismo (esoterismo y aristocratismo), más o menos grande, más o menos refinado, más o menos cerrado, propio de la cultura cultivada. El carácter estético del código permite ligar su posesión al gusto y a la calidad personal del que lo detenta. El uso monopolístico aparece a sus beneficiarios de la *intelligentsia* o de las clases superiores, no como un privilegio sociológico, sino como un don personal.

Los patrones-modelo de esta cultura se conjugan para formar la imagen ideal del hombre cultivado, la cual pasa del cuadro aristocrático al del individualismo burgués. Se trata, no solamente de esquemas estéticos de gusto y de esquemas cognitivos humanísticos, sino de *patterns* culturales, en el sentido pleno del término, que determinan y orientan la formación, la estructuración y la expresión de las percepciones y de los sentimientos —especialmente del amor—, en una palabra y globalmente, de la sensibilidad y de la personalidad. Al mismo tiempo, esta cultura cultivada garantiza y estructura una amplia y profunda estetificación de la vida, se abre a los placeres del análisis-goces en la relación vivida con el prójimo y con el mundo, afirma que la relación con lo Bello es una verdad profunda de la existencia y la obra de arte es depositaria, bajo una forma embrionaria y residual, de aquello que se desarrolla como sagrado en la religión.

Así, la cultura cultivada es plenamente una cultura, en tanto que realiza una dialéctica comunicante, estructuradora y orientadora entre un saber y una participación en el mundo; pero queda restringida tanto por el campo social de su extensión —limitada a una elite— como por su papel parcial cerca de esta elite, cuyos miembros obedecen, de hecho, desde el momento en que se trata de sus intereses y de sus pasiones, a otras incitaciones culturales o pasionales. A la menor disputa con un crítico o con su mujer, el escritor exquisito se transforma en un carretero o en un automovilista.

La cultura cultivada aparece como una especie de sobrecultura quintaesenciada, el néctar más sutil que pueda producir la sociedad. De ahí, y hasta las crisis recientes, su alta valoración a los ojos tanto de sus detentadores como de aquellos que caracen de ella. Parece, en efecto, como si reafirmara a la vez una universalidad esencial (una verdad superior y general acerca del hombre en

el mundo [1]), una exquisitez esencial (por su naturaleza artístico-literaria) y, por ello mismo, la espirtualidad que es la máscara, la carencia, el ornamento y la necesidad de una civilización de la fuerza, del poder y de la riqueza.

Esta alta valoración es, a la vez, causa y consecuencia del elevado elitismo de la cultura cultivada. Es necesario un aprendizaje más o menos largo, y cualidades más o menos sutiles para apropiarse del código, del cual los últimos arcanos se reservan solamente para los doctísimos mandarines o para los genios de la expresión. Además, vemos muy claramente: 1) una distinción global y brutal que opone a los cultivados frente a los bárbaros (beocios, filisteos, porteros, etc.), a quienes les está prohibido el acceso a los campos elíseos culturales; 2) una jerarquización continua en el seno de la cultura, desde las escalas más bajas hasta las más altas, que mantienen su margen de superioridad mediante una constante renovación de la zona esotérica del código (con la vanguardia, el arte vivo, la cultura viva, etc.). Éstos son, más o menos, los mismos procesos que los de la moda en los que la elite mantiene, en la renovación de las formas, una delantera de varios meses sobre las cohortes que asimilarán las nuevas formas en el momento en que la elite ya habrá adoptado otras. Además, el culto a la originalidad y a la unicidad (hipertrofiado especialmente en el terreno de la pintura, en el que entre otros dos cuadros idénticos, el original vale una fortuna y la copia un precio de objeto manufacturado) permite a una elite restringida apropiarse de los objetos originales y frecuentar a los artistas.

A decir verdad, hay dos elitismos que se disputan y comparten la cultura cultivada: el de la intelligentsia creador-crítica (que crea los valores y las jerarquías), *y el de las clases privilegiadas que se apropian de la fortuna cultural.*

La relación entre los dos elitismos es extremadamente ambivalente. El elitismo burqués se apropia, a través de la cultura, no solamente de la espiritualidad, sino del aristocratismo, en tanto que coloniza en mecenazgo la cultura y adopta la función de los príncipes y de los señores. Recíprocamente, la burguesía aporta a

[1] La cultura cultivada constituía para el «honrado hombre», en su humanismo aglutinador y sintetizador de todo el saber, una verdadera cultura antropo-cosmológica, que sería portadora de las verdades ontológicas y normativas de la naturaleza humana y de los interrogantes necesarios y suficientes sobre la naturaleza del mundo.

la cultura, no solamente el fundamento inividualista que permitirá la admiración de los talentos originales y de la cultura del genio, sino también el fundamento económico que identifica valor y rareza.

El elitismo burgués coloniza la institución cultural y no resulta demasiado necesario realizar gigantescas encuestas en los conciertos, museos y galerías de pintura para darse cuenta de que las clases populares están ausentes. La colonización cultural se hace, evidentemente, por asimilación del código cuya apropiación se convierte en un test social: dado que ser cultivado es pertenecer a la elite, las clases superiores, acosadas por las capas ascendentes para las que la cultura es el signo de la elevación social, refugian su elitismo hasta las últimas trincheras del esnobismo y de la moda.

A partir de ahí, no se puede reducir la cultura cultivada a la sola apropiación elitista de un código. En el núcleo de la cultura cultivada está la *intelligentsia* que reivindica la propiedad cultural puesto que le garantiza la creatividad.

LA *INTELLIGENTSIA*

El concepto de *intelligentsia* está, en sí, muy poco teorizado y es una zona de arenas sociológicas movedizas. La cuestión es comprensible: la *intelligentsia* es una capa (?) social particularmente ambigua. Aquellos que la caracterizan por el origen social de sus miembros le quitan toda la determinación que le vendría de su propia experiencia y olvidan que el tránsfuga se define tanto por la ruptura que le separa de, como por el vínculo que le une a, su clase originaria.

La *intelligentsia* está ligada por su raíces a las clases burquesas, pero una fracción de la *intelligentsia* puede perfectamente oponerse a la clase originaria, o sea, combatirla y buscar un nuevo arraigo en el principio de una nueva sociedad sin clases a la que servirá tanto más cuanto que esta sociedad la liberará. Dicho lo cual, puede comprenderse mejor el problema del desarraigo-arraigo de la *intelligentsia*, considerando su experiencia, su praxis y sus producciones propias: es la clase que, en las sociedades modernas, produce, mantiene y renueva, no solamente la cultura cultivada, sino también las ideologías religiosas, nacionales y sociales, es decir, una parte importante de las otras culturas. A ese título, está a la vez alienada y perpleja, y es autónoma frente al resto de las clases sociales. La cultura cultivada, que es un

ornamento para las clases superiores, un lujo y un ocio, es, para la *intelligentsia*, su sustancia y su experiencia. De ahí que sea una fuente a la vez de armonía, de compromiso, de malentendido o de conflicto. Cuando estalla el conflicto, tal como veremos, la *intelligentsia* va a buscar en el pueblo, en los sublevados, en la revolución, el nuevo Marco de Alianza que emancipará la cultura y hará extenderse su universalidad. La *intelligentsia* es una clase que se considera intelectualmente superior y económicamente dependiente. Dependiente del mecenazgo en la época aristocrático-monárquica, depende hoy cada vez más del sistema de producción capitalista y tecnoburocrático. Existe una simbiosis y un conflicto entre la creación, que procede de los artistas, de los autores, etc., y la producción (editoriales, periódicos, sociedades cinematográficas, emisoras de radio y de televisión). La *intelligentsia* que es dueña de sus medios de producción. Existe en ella, por tanto, una doble posibilidad de revuelta, por una parte, contra las clases dominantes que la domestican, a pesar de adularla, asimilando sus obras, pero rechazando sus enzimas; y, por otra, contra los propietarios de los medios de producción y de difusión culturales.

La secreción de la cultura, que es la tarea propia de la *intelligentsia*, no se limita a la creación de obras de arte y a la elaboración ideológica; o más bien, a través de obras de arte y de ensayos ideológicos, la *intelligentsia* persigue un papel original heredado del de los brujos y de los grandes predicadores, pero que, al mismo tiempo, nace de la crítica de la brujería y de la cultura religiosa. la *intelligentsia* segrega la cultura segregando, por una parte, los fermentos religiosos o neorreligiosos que ligan al hombre con la sociedad y con el mundo; y, por otra, los fermentos críticos, racionalistas y escépticos, o sea, nihilistas, que corrompen los sistemas religiosos y los órdenes establecidos, incluido el seudoorden del mundo: Esta clase a lo Jano es una clase desgarrada, como lo testifican las oposiciones banales entre intelectuales de derecha y de izquierda, intelectuales católicos y comunistas, puros artistas y artistas comprometidos, etc. La unidad, en estas divisiones y desgarros, es la búsqueda ontológica existencial que aparece, a veces, como búsqueda de la belleza y, a veces, como búsqueda de la verdad, siendo la belleza mucho más que un atributo de ciertos objetivos privilegiados, pero es la búsqueda de un secreto ontológico de armonía y de verdad. La *intelligentsia* está profundamente comprometida, a través de su misión sociológica y clerical, en una exploración antropológica. En esta exploración

de las «profundidades», que traduce la necesidad religiosa o infrarreligiosa de una sociedad sólo en parte laicizada, el artista, el pensador y, sobre todo, el poeta son llevados —y cada vez más— a reencontrar un fondo arcaico, y adoptan los papeles de brujos, de zahoríes, de médiums y de pitonisas.

Así, la cultura, si bien tiene un aspecto muy sofisticado, ligado a su elitismo (virtuosismo en la utilización del código o formalismo), al mismo tiempo, tiene un aspecto muy arcaico, ligada a la búsqueda del contacto existencial con las verdades antropo-cósmicas profundas.

LA DIALÉCTICA CULTURAL

Por lo que se refiere al campo, propiamente dicho, de la «cultura cultivada», es decir, a la literatura y a las artes, es en el seno de la *intelligentsia* donde se garantiza la *creación*. Desde el final de era clásica, la cultura se ha comprometido resueltamente en la vía de la creación permanente. La creación no es solamente la libertad y el arte de las variaciones alrededor de la norma (norma formal del lenguaje, norma de los arquetipos o de los estereotipos, etc.), no es solamente la singularidad de una palabra respecto a una lengua, es una relación desestructurante-estructurante Palabra-Lengua. La creación significa que la Palabra desestructura el código para reestructurarlo de una nueva manera y significa que la retórica ya no es la regla a la cual se subordinan las obras «geniales», sino la regla que mata-resucita-renueva sin cesar a la sucesión de las obras geniales. El concepto de genio es aquí muy revelador, no solamente por su referencia a la magia y a las fuerzas oscuras, sino por su sentido divinamente y sobrenaturalmente creador. De ahí la extraña suerte —reconocida como cuasinecesaria— de las obras geniales: efectivamente, los últimos cuadros de Turner, los últimos *Cuartetos* de Beethoven o las primeras *Iluminaciones* de Rimbaud son mensajes que el código preexistente no permite descrifrar; son palabras con gigantescas aperturas de la lengua; lentamente, gracias a las pacientes exégesis y meditaciones de los críticios, se constituye el contacto con el código y con la lengua, pero desde ese momento, la obra maestra no sólo está integrada, sino que modifica el código y se convierte, a su vez, en principio y fuente. Esa es la razón por la cual las obras maestras revolucionadoras del arte aparecen, primero, como antiarte a los ojos de los contemporáneos escandalizados y,

después, se convierten en fuentes canónicas del arte. En el límite, por así decirlo, toda obra de arte es antiarte puesto que escapa, en algún aspecto nuevo, a la jurisdicción del código.

Así, puede verse claramente el papel esencial, y no sólo mitológico (como ocurre a menudo que el mito oculta la realidad), de la creación en la cultura cultivada: aquélla hace que ésta evolucione por sucesión de «obras inmortales» que la mantienen en una apariencia de eternidad. La creación permite garantizar, de forma gloriosa, la adaptación a la historia, es decir, la aculturación de las nuevas experiencias. Por último, el mito de la creación permite conciliar el doble elitismo, el de la *intelligentsia*, que ve coronados como cuasidioses, héroes fabulosos, a sus genios creadores y el de las clases superiores que actuando de mecenas y apropiándose de las obras originales, se justifican, se ennoblecen y se espiritualizan.

La necesidad de originalidad —es decir, de creación en todos los grados, desde la pequeña innovación de forma hasta la aparición de artes nuevas—, lejos de verse contrariada, se crece, tal como ha observado Moles, en el mundo tecnoburocrático moderno. La cultura tiene, cada vez más, como función la de segregar la originalidad de la que tiene necesidad, cada vez más vitalmente, un mundo conformista que tiende mecánicamente a recaer en la repetición burocrática. (De ahí el candoroso culto de lo nuevo, que se ha convertido en el nuevo conformismo.)

Así, la cultura cultivada es claramente un sistema según el esquema esbozado anteriormente. Es un sistema sometido a los principios equilibradores-desequilibradores, que tiende por su propia naturaleza (incluida su relación específica con la sociedad moderna), a perdurar y a renovarse. El sistema tiene que concebirse según una analogía biológica: necesita cuasienzimas para renovarse y es la «creación» la que desempeña ese papel enzimático. La enzima es inherente e indispensable al sistema, al mismo tiempo, le amenaza. De hecho y cada vez más claramente a partir del siglo XVIII, la enzima (la creación, la originalidad, lo nuevo, etc.) viene de las fronteras anónimas o marginales del orden social y la creatividad presenta, en el seno mismo de la cultura, un carácter, primero, de negación, en el sentido hegeliano, y, después, literal. Es desde Rousseau y el romanticismo cuando aparece el nexo entre la poesía (*poïesis* = creación) y el desequilibrio, la locura; Rousseau y Hölderlin son grandes símbolos: del mismo modo, la aportación revolucionaria de la adolescencia, esa *no-man's land* en la que todavía no se ha cristalizado y endurecido

la sociedad adulta, estalla con Novalis, Shelley o Rimbaud. Los autodidactas hacen irrupción como creadores culturales con Rousseau, y más tarde, los escritores americanos.

La cultura no es solamente Código, es Palabra y Existencia, o, más bien, el Código es también lo que permite a la Palabra comunicarse con la existencia. Así, se puede concebir el sistema cultural bajo el ángulo de una dualidad o de una contradicción de principio que repercute a todos los niveles. Esta dualidad descansa sobre la doble medida del código, que puede ser apropiado y convertirse en un instrumento de prestigio, pero que es, cuasitécnicamente, el mediador para la relación existencial, la participación, o sea, el éxtasis. El código tiene el secreto de las fórmulas mágicas que actúan sobre el estado propiamente cultural, es decir, sobre un goce estético-cognitivo-antropológico.

La dualidad parte igualmente de la coexistencia complementario-antagonista respecto al código, por una parte, entre los creadores-exégetas-reproductores conservadores del Tesoro (autores y críticos), y, de otra, los usuarios-mecenas-consumidores privilegiados y los productores capitalistas o estadistas. De ahí, el antagonismo específicamente cultural entre marginalidad y oficialidad (el «artista» y el «burgués», la vanguardia y el académico, etc.) que es el antagonismo entre la enzima (individuo aislado, pequeño grupo o escuela artístico-literaria, iniciador, etc.) y la institución o la estructura cultural.

Así, se puede polarizar, por un lado, un fenómeno minoritario enzimático, evolutivo-revolutivo, que es el de la relación existencial, el de la búsqueda de la verdad, del ser, del éxtasis, y también el de lo negativo y de lo creativo (dos caras de un mismo fenómeno). Por otro lado, se puede polarizar un fenómeno mayoritario, estadístico, institucional en el que intervienen las apropiaciones y el uso social del código (prestigio, categoría, aristocracia, etc.).

El sistema cultural es, precisamente, la relación dialéctica entre estos dos polos, que no opone a los creadores frente a los consumidores, al contrario: existe un nexo entre los creadores y los «verdaderos» consumidores de sus obras, aquellos que extraen de ellas goces profundos y que recompensan a los creadores con su amor y su admiración. Esta relación dialéctica actúan en el interior del «consumo» y de la creación. Hay heterogeneidad en el seno del consumo, por no decir oposición entre aquéllos para los cuales la cultura es una experiencia y aquéllos para los cuales es un ornamento; entre la mujer bovarysta, que querría vivir como en las novelas y lo intenta, y el coleccionista de piezas originales; entre

el adolescente, que se siente conmovido por el descubrimiento de obras que le revelan a sí mismo, y el adulto que degusta sin poder ya sentirse emocionado, si no es imaginariamente, en el momento de una lectura... Hay una dualidad también entre los artistas, no solamente entre los académicos y los marginales, sino también entre los virtuosos que ejercen su arte de jugar con el código con la más extrema sutileza y los volcánicos que desestructuran las reglas y, en el límite, se encuentran al margen del arte...

Estas oposiciones, estas contradicciones, constituyen la dialéctica viviente (y mortal, un día) de la cultura cultivada; la dinámica de la marginalidad y de la oficialidad, de la desintegración y de la integración, es la dinámica sociocultural... (la verdadera): el antiarte se convierte en arte y el arte se convierte en no-arte; lo nuevo se convierte en Modelo (provisionalmente) eterno, al que los críticos van a tasar, y la Palabra segrega su perla preciosa, que los críticos van a depositar en el tesoro. En el curso de esta dinámica, los procesos de desestructuración son también procesos de reestructuración y la desestructuración-reestructuración aboca, de forma ambigua, en la revolución y la recuperación. Así, el cine y el cómic, esos antiartes en su origen, revolucionan las artes en el momento mismo en que, recuperados, se convierten en el séptimo y en el noveno arte.

Más ampliamente, lo negativo de la cultura (lo anómalo, la locura, lo autodidacta, la crítica radical) se convierte en positivo. El conformismo necesita integrar al no-conformismo; vemos, incluso, cómo la revuelta puede convertirse en juego esnob, inofensivo, y que la desgracia viva por Van Gogh, Rimbaud o Artaud se convierte en ornamental. La recuperación mediante la desactivación, el escamoteo o la integración es, verdaderamente, un proceso vital del sistema cultural. Digamos, incluso: desde el momento que hay sistema, hay recuperación. Es lo que sintió, de forma exaltada e histérica, pero verdaderamente extralúcida, el Mayo del 68. Pero la recuperación, proceso vital del sistema, no agota la naturaleza del sistema: en su seno permanece una radiactividad creadora, negadora, existencial y una contradicción entre la capacidad de la cultura y el privilegio de la elite que ella constituye y culmina. Hay una lucha de clases latente y, a veces, virulenta, entre la *intelligentsia* y sus opresores/admiradores, con la cual mantiene relaciones ambiguamente hipócritas.

Hay también una contradicción entre «Luces» y «Tinieblas», entre «Razón» y «Arjé», que, en un momento dado, aparece como una bipolarización cultural. Por una parte, la cultura se convierte

en el tesoro de las grandes ideas humanistas-racionalistas que han encontrado su gran expansión en el siglo de las Luces. Por otra parte, la cultura mantiene un contacto semimágico o postmágico con el mundo, bebe de las fuentes arcaicas que son el sueño, el fantasma y la infancia, y busca una verdad ontológica hundida o camuflada bajo el tejido artificial del mundo moderno; la cultura se convierte, por tanto, al mismo tiempo que en la cabeza que busca el proceso, en la cabeza que retorna y recurre al *arjé*.

El carácter funcional y el carácter disfuncional del sistema (de la cultura cultivada) son, en un cierto punto dialéctico, inseparables: la cultura bebe de sus fuentes de satisfacción (estética, filosófica, etc.) y en las fuentes de insatisfacción de la sociedad (en los guetos, en los anómalos, en los «desequilibrados»).

Así, la cultura cultivada oscila entre dos polos, entre dos principios, uno integrador, captado por la sociología estadística y economicista actual, y el otro «desintegrador» o creador, enzimático, al que no rinden cuentas, hasta el presente, más que los mitos sobre el arte y el genio. Según a lo que se aspire, según el tiempo o el lugar, se puede juzgar uno más importante que el otro. Nosotros queremos indicar aquí que ambos al unísono constituyen el principio dialéctico no solamente de constitución, sino también de evolución, de la cultura cultivada. Podremos, de repente, descubrir lo que ignoran los políticos culturales eufóricos: que *la dinámica sociocultural tiende a la crisis cultural.*

LA CRISIS DE LA CULTURA CULTIVADA

La cultura clásica del siglo de Luis XIV, bajo su apariencia de unidad completa, contenía en su seno la dualidad propia de la cultura cultivada moderna. En el terreno del arte, de la arquitectura de las unidades y de las reglas, presentaba un mundo ordenado y teatral, como Versalles, pero estaba ya claro que este orden contenía el *underground* delirante y caótico de las pasiones. La *intelligentsia* se encontraba domesticada y, al mismo tiempo, protegida por el rey mecenas, y es este mismo estado el que esclavizaba y liberaba la Palabra de Molière. Los elementos de integración eran manifiestos, pero los elementos de desintegración estaban latentes y se pondrían en funcionamiento en el siglo XVIII.

A partir de ahí, es la explosión. En el arte, brotan las pasiones, emerge el caos y es el torbellino del romanticismo. La *intelligentsia* parte a la conquista de su reivindicación social primordial, *la*

soberanía de la Palabra. De la palabra liberada y liberadora nace tanto la crítica radical de Voltaire-Diderot como el nuevo contrato social de Rousseau. Desde este momento, es la irrupción activa de la enzima marginal y periférica (adolescente y delirante) en el corazón mismo de la creatividad cultural. Desde ese momento, y durante todo el siglo XIX, se establece el sistema dinámico de formación de una vanguardia, en lucha contra el academicismo, y que, después, desintegra el antiguo academismo para constituir uno nuevo. Los genios-enzimas están, en un primer momento, y a menudo hasta la muerte, «malditos». De esta inmolación, verdadero sacrificio humano pericrítico, la cultura extrae un efecto redentor y renovador, y pasa a ser inmolado un genio-dios hacia quien, desde entonces, se dirige el culto.

Sin embargo, desde el final del siglo XIX y en la primera mitad del XX, vemos aparecer elementos de crisis en el seno mismo de la rotación dialéctica del sistema.

Así, la crisis de lo «bello» empieza con el romanticismo y estimula al sistema en tanto que lo «bello» se ve desplazado por un «feo» que, de nuevo, se convierte en «bello», pero esa crisis alcanza al sistema y lo libera, a partir del momento en que al modelo «bello» se le sustituye por otros modelos como la autenticidad y, hoy, la «investigación». En todo caso, el sistema, al proponer los neo-modelos, da muestras de su vitalidad. Igualmente, la crítica, debilitada por la pérdida de lo bello, del que garantizaba su maestría y su sacerdocio, se refuerza convirtiéndose en pitonisa y rinde sus oráculos a partir de revelaciones inaccesibles al profano. La crisis no empieza, verdaderamente, hasta que ya no hay modelo de sustitución, es decir, hasta el momento en que se desencadena la primera ola que no aporta, en sí misma, un contramodelo, la ola *dada.* La crisis del arte empieza con Rimbaud y el surrealismo. El arte superior a la vida, el arte reino encantado y mágico, paraíso de la cultura cultivada, aparece como un universo artificial y vano. La estética y la propia vida desplazan al arte allá donde trabajan la vanguardia negadora y la contracorriente de la cultura. Se va a buscar la admiración en el azar (surrealismo), en lo cotidiano más bien sórdido, en el subproducto de la cultura de masas (*pop'art*). Naturalmente, ahí también entran en juego los procesos de recuperación y se utiliza la crisis para refertilizar al sistema: el cine se convierte en séptimo arte y el cómic se convierte en noveno arte, el concepto de arte se amplía y el antiobjeto se convierte en objeto, al igual que la antiliteratura se convierte en literatura.

Las agresividades que las emprenden contra lo bello, con el arte, etc., no atacan solamente al academicismo integrado; algunos las emprenden, incluso explícitamente, no sólo contra el sistema cultural sino contra el sistema social con el cual viven en simbiosis. Vemos emerger la crisis de la *intelligentsia* en su relación sociológica y antropológica: la *intelligentsia* —o más bien su ala descontenta avanzada— siente profundamente su frustración respecto a la sociedad: si bien es ella la que segrega la ideología, se siente frustrada en sus grandes responsabilidades y cada vez más avasallada.

La *intelligentsia*, a lo largo del siglo XX, sigue siendo dependiente de la relación de mecenazgo y, además, se encuentra comprometida en una nueva dependencia: la economía productiva, con el desarrollo de la industria cultural, la somete bajo el techo del producto capitalista o burócrata; la economía del consumo la somete a la influencia de la cultura de masas; existe un conflicto entre las aspiraciones democratizantes, mediante las cuales la *intelligentsia* de izquierdas querría abrir la cultura para todos, y la caricatura que le presenta ante sus ojos la cultura de masas; existe un conflicto entre sus tendencias elitistas-aristocráticas y esta misma masificación. El artista se siente amenazado, de diversas y simultáneas maneras, por el uso burgués de la cultura, la producción capitalista, la democratización de la cultura y la burocratización cultural. Más profundamente aún, el artista o el intelectual sienten las carencias de las sociedades modernas, el movimiento sísmico de un mundo que se ve arrastrado hacia el caos. La voluntad de ruptura se afirma, no solamente en los márgenes donde vivía la bohemia y donde viven ahora microsociedades refugiadas o disidentes, sino en la espera o en la búsqueda *de otro sistema global, de una anticultura radical que sea la verdadera cultura.*

Paralela y correlativamente, los fundamentos aparentemente universales de la cultura cultivada son puestos en entredicho. Marx fue el primero en discernir la ambivalencia de la cultura cultivada que, aún siendo la cultura de clase, es portadora de una universalidad potencial. Además, se preguntaba, muy justamente, por el resplandor universal de la cultura griega y pensaba que Balzac, monárquico y clerical, podía ser superior al progresista Eugène Sue. Marx era culturalmente optimista: veía que una sociedad de clases, aunque basada en la bárbara explotación del hombre por el hombre, podía procrear una cultura de valor universal. Walter Benjamin retoma esta ambivalencia, pero de forma

pesimista: lo que él ve es la barbarie escondida pero presente bajo las formas universales, delicadas y conmovedoras de la cultura: «No existe ningún testimino de la cultura que no lo sea, al mismo tiempo, de la barbarie.» El «patrimonio cultural» es el botín de los vencedores: «Debe su existencia no solamente al esfuerzo de los grandes genios que le han dado forma, sino a la servidumbre anónima de sus contemporáneos.» El estalinismo vencedor se anexiona el patrimonio cultural del pasado pero rechaza la ambivalencia cultural del presente. Lukács ofrece a la cultura clásica un pasaporte de «realismo» y libra al ogro estalinista la literatura de crisis, que, precisamente, refleja la crisis de la cultura.

A partir del momento en que todas las crisis se ensanchan y convergen, la dualidad del sistema cultural se agrava. Se constituye un polo a medio *off* y a medio *in*, en el que el prefijo *anti* (anti-literatura, anti-novela, anti-memorias) expresa suficientemente bien una agresividad antagonista. Tiene lugar una doble traición del intelectual, no aquella realmente benigna que denunciaba el bueno de Julien Benda, sino la tentativa del puñetazo lorenciano y del haraquiri cultural. Por una parte, se busca en la política revolucionaria (o en lo que se cree como tal) la fuente y la guía de la verdadera cultura que solamente la revolución puede culminar. Por otra parte, se zambulle en el universo primordial, caótico y no vigilado de las pulsiones, del sueño, de la improvisación, o sea, incluso, de la cultura de masas (*pop'art*).

¡Es el asalto contra la cultura cultivada! Lo más temible: parte del interior. El combate contra la barbarie de la cultura se mezcla con el que busca una cultura de la barbarie (es decir, las fuerzas elementales expulsadas del invernadero templado de la cultura refinada). La irrupción de las fuerzas existenciales pone en entredicho al humanismo, fundamento de las humanidades, fundamento de los fundamentos. Sade, el revólver surrealista, y Artaud dirigen el asalto al mismo tiempo que los revolucionarios. Es el asalto contra la propiedad y la apropiación burguesa, contra el error ontológico de una cultura separada de la verdadera realidad y de la verdadera vida. Es una sorprendente conjunción (que, por lo demás, vive permanentemente el autor de estas líneas) entre el odio a la cultura en tanto que ésta es la «inversión de la vida», y el amor a la cultura, en tanto que ésta es no solamente la quintaesencia y la concentración de la vida, sino en tanto que parece detentar la fuerza para cambiar la vida, aunque no sea más que en la imaginación... El estudio de A. Willener nos permite captar todo lo que tenía de explosivo la contrasociedad de los pequeños

grupos marginales, situacionistas, *free jazz,* etc. Es en Mayo del 68 donde, efectivamente, se conjugan todos los asaltos culturales-anticulturales, la agresividad estética contra el arte y la agresividad ética contra la cultura. Esta revuelta adopta, por una parte, un aspecto ideológico perfectamente conocido; y por otra, un aspecto existencial de revolución cultural:

— El aspecto ideológico, superficial y dogmático, se fija y se extravía en el pópulo-jdanovismo del arte de partido, queriéndose al servicio del pueblo, o bien se expresa a través de las fórmulas activistas del arte militante;

— el aspecto existencial en el que el arte desaparece como esencia separada, en el que la cultura desaparece como sistema separado de la sociedad y del individuo, en el que brota un estado de gracia inaudito, en el que la movilización de la represión interna se combina con una armonía anárquica, más allá del orden y del desorden en el espacio mágico de las universidades ocupadas, es precisamente el de la revolución cultural. Es entonces cuando emerge el mito de una cultura antropológica donde el código sería universal, inmediatamente comunicable a todos, donde el saber sería descompartimentado (ya no sería fuente de técnicas sino fuente de verdades existenciales), desmitificado (ya no sería burgués sino universal), donde los modelos serían modelos de expansión individualista-comunitaria, donde la cultura garantizaría una intensa y extática comunicación con la existencia.

Así, el cuestionamiento de la cultura, nacido de la crisis de la cultura y que sitúa la cultura en crisis creciente, acaba, lógicamente, apuntando a una cultura antropológica (no superficialmente limitada al arte, sino concerniendo a las profundidades de la existencia y de la razón hombre-hombre y hombre-mundo), y que debería convertirse en la cultura de todos. Es la aspiración a una sociedad en la que anticultura y cultura se negarían mutuamente y, a la vez, se reconciliarían en el éxtasis. Es la destrucción de la cultura cultivada pero para reconstruir una antropo-socio-cultura a partir de su savia, a partir de los enzimas... Es, en efecto, la revolución cultural.

El momento de la revolución cultural (Mayo del 68) es solamente un momento de éxtasis en el proceso de crisis-recuperación de la cultura. Después, hemos vuelto a la crisis endémica y a la neorrecuperación.

La recuperación se realiza en función de la naturaleza cíclica virulencia-latente que es la de la acción enzimática en el seno de la cultura y que se realiza, también, a partir del carácter, ahora ya,

institucional [2] de la integración de lo nuevo en la cultura cultivada: *en este sentido, la integración del no-conformismo se ha convertido en necesidad vital del neoconformismo.* Por otra parte, la cultura cultivada, que puede recuperar como expresión y arte a la revuelta y al cuestionamiento, acepta la problemática de crisis, la cual se convierte en uno de sus signos de originalidad y de superioridad; la naturaleza estético-lúdica de la cultura cultivada, que permite, en principio, recuperarlo todo, se convierte en trazo cada vez más central en detrimento del humanismo de las «humanidades».

Al mismo tiempo, la cultura cultivada se disocia del último islote conservador, replegado en la ciudadela de los academicismos tradicionales, resistiendo todavía bajo los cuodlibetos, y va hacia las tierras ex bárbaras de la cultura de masas para colonizarlas y *cultivarlas*: el cine de arte se convierte en institución cultural con su crítica, sus salas especializadas, etc. El «tercer sector» se instala en la radio a la espera de implantarse en la televisión.

Además, nuevas artimañas permiten a la *intelligentsia* y a los cultivados resistir a la democratización cultural que tiene lugar a través de la extensión de la escolaridad secundaria y de la difusión a través de los *mass media.* En efecto, el acceso al estatuto burgués, que es uno de los trazos del proceso actual, se realiza mediante la adquisición de rudimentos de cultura cultivada. La elite no puede diferenciarse más que acentuando su refinamiento, o sea, buscando sus signos de refinamiento en esta cultura rústico-plebeya que el vulgo acaba de rechazar para poder tener acceso a la cultura burguesa urbana. Al mismo tiempo, la cultura cultivada sigue una de sus corrientes profundas que es la búsqueda del *arjé*, a través de las artes «primitivas» y *naïfs*, y postprimitivas y post-*naïfs*, así como a través de los objetos neoarcaicos del estilo greenwich-tropezo-gemano-pratino. Existe un equivalente artístico de los *blue-jeans*, de los viejos chándales, de los terciopelos y de los viejos baúles mediante los cuales la elite se distingue de la masa, aun bebiendo en el *arjé*. Las altas esferas de la cultura cultivada se elevan en el esoterismo neorrefinado y neoarcaico, mientras que las zonas bajas de esta cultura empiezan a verse invadidas. El esnobismo, goce ostentoso de un código esotérico, y la moda, que garantiza a la vez la aristocratización y la democratización, proporcionan a la elite, durante algunos meses,

[2] Harold Rosenberg, *The tradition of the new* [La tradición de lo nuevo]. [La traducción francesa fue publicada en París, en 1962.]

el monopolio de lo que acabará por democratizarse según un proceso jerarquizado. El privilegio cultural queda, desde ese momento, ligado, no solamente a la posesión de un código esotérico, sino a la posesión esotérica de un código en rápida evolución.

Así, podemos ver cómo se reconstituye, de forma a la vez análoga y diferente al antiguo, en nuevo sistema de la cultura cultivada. El antiguo sistema mantenía una segregación muy fuerte entre la cultura cultivada y el universo (bárbaro, beocio), exterior, aun manteniendo en su seno una jerarquía competitiva por la lucha entre vanguardia y academia y por el juego de los esnobismos y de las modas. El nuevo sistema está en ósmosis con el medio exterior, tanto extendiendo sus categorías fuera de las artes tradicionales como aceptando o sufriendo la irrupción de lo bárbaro en su seno; pero establece una jerarquía multiestratificada en la que los esnobismos y las modas desempeñan un papel importante de diferenciación. En el antiguo sistema, el código esotérico era relativamente estable, existía un culto a lo único-original y la cultura confería una espiritualidad que ocultaba felizmente, para los usuarios, el materialismo burgués. En los nuevos sistemas, el código ya no es estable sino que tiende a volver a ser esotérico, más por el misterio que envuelve a su inestabilidad que por la necesidad de un largo aprendizaje; el culto a lo original está ligado no solamente a lo único, sino a lo nuevo; la espiritualidad cede terreno ante la autenticidad.

La cultura cultivada se nos aparece, por tanto, como un sistema complejo, contradictorio y evolutivo. Históricamente, oscila entre dos polos: es, por una parte, la culminación de una civilización y, por otra, su cuestionamiento, y esta ambivalencia es lo que espanta tanto al pensamiento como a la acción.

LA PAUPERIZACIÓN TEÓRICA

Ésa es la razón por la cual los métodos de esta cultura son pobres, es decir, unilaterales, incapaces de concebir la complejidad y las ambivalencias del sistema. Las antiguas concepciones se basaban en la acción y en la obra de los grandes genios creadores y ponía el énfasis en los caracteres excepcionales y sagrados de la cultura. Suscribían, en definitiva, los caracteres mágicos, pero sin comprenderlos; notaban claramente que no se puede comprender la cultura olvidando sus caracteres creadores, sino mitificándolos.

La tendencia de los sociólogos consiste en cometer el error inverso reduciendo lo cultural a lo sociológico. Unos aniquilan o ignoran la enzima y, a veces, incluso, ignoran la existencia y la relativa autonomía del sistema cultural, no viendo en las obras de la cultura más que el reflejo de las «visiones del mundo» propias de las clases sociales. Los otros no ven de la cultura más que el código, y del código nada más que los problemas ligados a su apropiación.

Pero, si bien es necesario ver la rigidez del sistema, es también necesario ver la movilidad y las contradicciones, la bipolaridad antagonista y la dinámica sociocultural. No hay que ignorar la *intelligentsia*, es decir, la categoría que segrega la cultura, ni su papel histórico-socio específico, relativamente autónomo y dependiente, ambivalente. No hay que ignorar el aspecto enzimático tanto en la creación como en la adquisición cultural. No hay que negligir el hecho, estadísticamente negligible, pero teóricamente capital, de que se pueda tener acceso al código en la forma que lo tienen los autodidactas culturales, a través de la emoción y del goce.

Vuelve a aparecer aquí el problema doblemente mitológico del «don». Existe el «don» que no es otra cosa que la aptitud adquirida en un círculo familiar cultivado y que se camufla como gracia personal. Pero existe también aquello que rompe con el medio familiar, bien por «decadencia» del don, o bien por la adquisición autodidacta. De ahí el doble problema: *a)* ¿por qué la familia Bach es excepcional, es decir, por qué los «talentos» artísticos, literarios o filosóficos son tan poco trasmisibles? *b)* ¿por qué los Jean-Jacques Rousseau, los Whitman y, en general, por qué esas vocaciones que hacen pasar a un niño de las clases poco cultivadas a la *intelligentsia*?

Las propensiones apasionadas a las ideas, a la literatura, a las artes, ¿no provendrán de una superexcitación psicoafectiva que nacería de situaciones conflictivas, sufridas de forma precoz y precozmente sublimadas en el marco familiar o social? ¿No deberíamos, por tanto, interrogar psicoanalítica y sociológicamente a la familia, en la que las relaciones hijo-padre se hacen cada vez menos una relación de identificación, donde las relaciones hijos-padres, cada vez más ambivalentes en la sociedad contemporánea, se desvían de la cultura cultivada en los hijos adecuados en ese medio o se orientan hacia esa cultura en los hijos de padres no cultivados?

Citemos a tres autodidactas, dos obreros y un joven emigrante sefardí, comerciante foráneo, quienes, fuera de la escuela lle-

garon, por sus propios medios, a la cultura y han adquirido una actitud para manejar la lengua que les ha hecho escritores. Estas excepciones a la regla, estos casos aberrantes, tienen una importancia teórica capital, puesto que, al demostrar la posibilidad de acceso al código, al margen del aprendizaje familiar o escolar, demuestran, a su manera, la dualidad profunda o consustancial de los usos del código y la dualidad de la cultura, que se remonta hacia las cumbres sociales como valor de prestigio, pero que es concebida y vivida como valor existencial en las zonas marginales de la *intelligentsia*, ella misma, clase marginal donde confluyen los anómalos, los desviados, los inconstantes y los atormentados, salidos de las capas superiores y medias de la sociedad. El privilegio del joven «burgués» consiste en que puede traicionar a su clase para la cultura, mientras que lo anómalo del joven campesino que no encuentra más que la salida cultural, no tiene más opción que la militancia política o la desgracia sin sublimación.

Los casos minoritarios por los cuales se puede remontar desde la existencia al código, por los cuales la experiencia marginal es fuente de actividad o de participación cultural, escapan a las estadísticas preso-compresoras que ignoran todo aquello que es fermento en la sociedad, y sin embargo, nos revelan en este caso el aspecto enzimático de la vida cultural. Podemos, además, preguntarnos si no existirá un «don» universal que ahogue no solamente el desenlace económico, sino también la vida burguesa y el *uso burgués de la cultura* que la vacía de toda virulencia enzimática. En este sentido, Mozart es asesinado en su cuna tanto en los P-DG * como en los HLM **, y sobre todo, en los tugurios. Sólo sobrevivirían como artistas aquellos que, educados en el conflicto y en la injuria, encuentren en la cultura el medio de expresar o de sublimar su problema. Se entenderá así la relación que existe entre el aspecto enzimático de la cultura y las formas múltiples de marginalidad o de anomalía (huérfanos, hijos de padres en conflicto o separados, bastardos socioculturales, hijos de emigrados, jóvenes judíos cuya familia, trasplantada desde los guetos, apenas habla francés, homosexuales o perturbados sexuales). Y aparece aquí la función de recuperación de la escuela, análoga, en otro plano completamente distinto, a la recuperación cultural: la

* Présidents-directeurs généraux. *(N. del T.)*

** Habitations à loyer modéré. *(N. del T.)*

escuela recupera una parte de los elementos enzimáticos que se forman en las capas marginales y populares, con el fin de cultivarlos para las carreras de la *intelligentsia* o de la administración. El sistema es suficientemente flexible como para seleccionar al mismo tiempo al trabajador vulgar y al sujeto brillante, pero sigue siendo demasiado disciplinario, ritual y formal como para constituir el verdadero caldo de cultivo para todos los que se desvían. Una buena parte de estos no puede soportar el sistema escolar y, cuando no se ve rechazada y aplastada, se cultiva por la vía autodidacta, al margen, con lecturas y experiencias personales.

Así, resultaría erróneo confundir al «dotado» marginal, al irregular y ampliamente intelectual, con el «heredero» que se beneficia del privilegio económico, de las relaciones de sus padres, y hereda el uso y disfrute de la propiedad de los bienes culturales. Correríamos el riesgo de dañar, con torpeza —o con demasiada destreza— el fermento crítico de la sociedad moderna y no el pilar burgués de esta sociedad. Correríamos el riesgo de desarrollar el aspecto tecnoburocrático de la sociedad y no la democratización y la igualación.

EL DESARROLLO CULTURAL

Aquí, desembocamos en el problema del desarrollo cultural. En el nuevo sistema burocrático-estatista, con una inyección de populismo dumazedieriano, la cultura ha pasado a ser producción, la cual, igual que las producciones técnico-económicas, progresa gracias a los créditos, a los equipamientos y a las edificaciones. ¡Créditos! ¡Casas de la cultura! ¡Equipamientos socioculturales! Tales son las nuevas panaceas que permiten esquivar todo escrutinio en profundidad de un problema tan peligroso en su oscuridad y en su ambivalencia.

Ciertamente, la cultura no puede escapar a los determinismos tecnoburocráticos de la época, del mismo modo que no puede escapar, más que de forma muy parcial, a los determinismos económicos. Pero, igual que el aspecto antieconómico de la cultura es más importante, culturalmente hablando, que su aspecto económico, la cultura se define más como antídoto que como producto natural de la civilización tecnoburocrática. Es, por tanto, una simbiosis parasitario-antagonista la que se establece hoy entre la cultura y su amigo-enemigo protector-asfixiante que la hace vivir y la ahoga: el Estado-providencia y las grandes corporaciones constituidas.

El Estado-providencia y las capas dirigentes tecnocráticas tienen hoy la necesidad de plantearse en sus programas de desarrollo material un desarrollo perfumado de espiritualidad, que sería el de la cultura. Pero ¿podemos, consecuentemente, concebir, con las inversiones adecuadas, una tasa anual de crecimiento cultural? La amplitud misma de esta estupidez nos abre de par en par los problemas fundamentales: ¿que es un desarrollo cultural, si no hemos explicado qué es la cultura, es decir, examinado todos los problemas con los que nos hemos encontrado y que nos llevan a la contradicción y a la crisis de la cultura cultivada? ¿Qué es un desarrollo artístico?, ¿literario?, ¿filosófico? ¿Son necesariamente superiores los sucesores de Kant, Marx, Rimbaud o Chaplin? Se observa sin dificultad que la evolución cultural no es la de una progresión continua (en el terreno de la «calidad» artística o intelectual), sino la de un devenir que choca con límites, rupturas y regresiones. Existe una dialéctica progresivo-regresiva entre los grandes creadores y los epígonos que les suceden y que, asimilando su obra, la reducen, la simplifican, la unidimensionalizan, etc. Lo que ocurre es que el desarrollo de la cultura va ligado al del surgimiento y expansión de la actividad o al del ahogamiento de las enzimas, y no basta con desarrollar una infraestructura institucional...

Y desembocamos de nuevo sobre el equívoco término «cultura», sobre los problemas planteados por la cultura cultivada y la cultura de masas, con la necesidad, además, de concebir lo que podría significar el término «desarrollo cultural» y de examinar si existe algún significado a parte del de un desarrollo multidimensional del ser humano, es decir, del problema más general de toda filosofía y de toda política.

EL DIAGNÓSTICO CULTURAL

No basta con tratar de elucidar el concepto de cultura, el de cultura cultivada y el de cultura de masas para estar en disposición de plantear los principios de una política cultural. Es necesario proceder a un culturanálisis, es decir, a diagnosticar la situación cultural en nuestra sociedad, a concebir el modo de funcionamiento sociológico de todo sistema cultural.

El diagnóstico será aquí extremadamente somero. No será panorámico, sino centrado en algunos fenómenos destacables.

Ya lo hemos señalado anteriormente, la crisis de las humanidades rige toda la política cultural. La mayor parte de las políticas

culturales ignora (quiere ignorar) esta crisis que cuestiona incluso la posibilidad, o sea, el fundamento, de toda política cultural.

La crisis de las humanidades se sitúa primero, en el terreno del saber: el predominio de la información sobre el conocimiento y del conocimiento sobre el pensamiento han desintegrado al saber; las ciencias han contribuido intensamente a esta desintegración, a base de especializar al extremo el saber. La ciencia no ha podido provocar un saber sobre las ruinas del antiguo saber humanista-ensayista-literario, sino un agregado de conocimientos operativos. A la vez, los progresos del saber científico han desintegrado al *ser* del mundo y el ser del hombre sobre el que se basaban las verdades. La ciencia. debido a su carácter relacional y relativista, mina en profundidad las bases mismas de la humanidad. Por último, la ciencia, al desarrollar la objetividad, desarrolla, de hecho, una dualidad permanente entre lo subjetivo (el hombre sujeto que se siente vivir, actuar y pensar) y lo objetivo (el mundo observado y manipulado). Al mismo tiempo, la ciencia aísla y desintegra al hombre y, por contraefecto, le obliga a buscar recursos mágicos o religiosos para continuar creyendo o viviendo de otro modo que no sea por impulsos o por costumbres. Así, si bien las ciencias desintegran, efectivamente, las antiguas humanidades y el humanismo implícito o explícito que las fundamentaba, fracasan completamente en el establecimiento de nuevas humanidades. El recurso al saber pluridisciplinario no es más que un muy débil paliativo, no solamente a la crisis de la enseñanza, sino a la crisis de las humanidades. *El problema fundamental de toda política de la cultura es, por tanto, el del establecimiento de nuevas humanidades.* Se comprende que, ante un problema gigantesco, todos huyan y prefieran hablar de otra cosa.

Al menos, aquí estamos, habiendo llegado a lo siguiente: no se puede huir de la crisis de las humanidades y las premisas de una política cultural consisten en afrontar esta crisis, aunque no sea más que con el pensamiento. Esta crisis desgarra ya la cultura cultivada, ya lo hemos indicado, desintegra el arte y corroe el concepto mismo de cultura: esta crisis aflora ya, también, y así lo creemos, en la cultura de masas y se extiende, además, en profundidad por toda nuestra sociedad.

LA ANTIGUA Y LA MODERNA BABILONIA

La astrología no es un folclore residual que la sociedad moderna vaya a hacer desaparecer. Filón marginal en la historia de Occidente, las astrología no permanece, sin embargo, insensible a esta historia, idéntica a sí misma desde sus orígenes. *Existe un desarrollo propiamente moderno de la astrología.* Pero antes de comprender este desarrollo moderno hay que captar el principio generativo de toda astrología.

LA BASE ANTROPOLÓGICA: LA ORGANIZACIÓN Y LA MAGIA

La base antropológica de la astrología está constituida, por un lado, por un principio organizador según el cual el cielo astral dirige, o sea, programa al hombre (individuo o sociedad), y, por otro, parte de la idea de un parentesco profundo entre el astro y el hombre. Este parentesco se ha hecho hoy implícito o semiconsciente, pero ha llegado a su máximo alcance: en efecto, la psicoastrología, que es el aspecto más característico de la astrología moderna, presupone una relación fundamental entre, por una parte, lo que hay de más íntimo y más subjetivo —la psique individual— y, por otra, lo que hay de más alejado, de más exterior, de más objetivo: la configuración del cielo del nacimiento.

Para comprender los fundamentos de la astrología, tenemos que preguntarnos, por un momento, acerca del problema a menudo más ignorado de la antropología. ¿De dónde procede la organización social? Ésta no puede estar genéticamente programada en el hombre o, si lo está, no lo está más que muy parcialmente. Ciertamente, se deriva de las capacidades organizativas del cerebro humano, pero no automáticamente: estas capacidades no se ponen en funcionamiento más que mediante la relación, es decir, mediante la interacción con el mundo exterior. A este mundo exterior, al que normalmente llamamos entorno o medio, hay que llamarle «ecosistema». ¿Por qué? Porque el entorno se manifiesta

no solamente bajo la forma de fenómenos aleatorios o incidentes, sino también bajo la forma de fenómenos regulares y ciclos, y en este sentido constituye una organización, en el sentido amplio de la palabra: un sistema (alternancia del día y de la noche, movimientos celestes, ciclos estacionales, comportamientos estereotipados o rituales de las especies vivientes). Ahora bien, una parte de la organización social resulta de la apropiación organizativa por el hombre de las constantes y de las regularidades objetivas del «ecosistema». Así, los acontecimientos periódicos, en primer lugar los movimientos del Sol y de la Luna, se convierten en señales, signos, que constituyen información, en el sentido genérico del término: principio angular del «ecosistema», se han convertido, de esta manera, en piedra angular del sistema social. No son solamente los relojes externos, sino que regulan el metabolismo interno de la sociedad; el calendario, fijado sobre la Luna y el Sol, no solamente sirve de referencia en el curso de los acontecimientos, sino que fija y desencadena el ciclo discursivo de la vida social.

Hoy, hemos olvidado que en el cielo se encuentra un primer principio de organización antropo-social. Pero el astrólogo moderno siente aún que el cielo es la potencia organizadora suprema y el recurso mágico a la potencia organizadora de los astros interviene aún siempre que exista incertidumbre organizativa (el mañana, el porvenir), siempre que existan fallos en la organización (crisis), y siempre que exista el caos aparente de las pulsiones interiores (la *psique*). El primer fundamento de la astrología es, así, una astrológica.

Para comprender esta lógica, hay que comprender también el funcionamiento del cerebro humano respecto a los sucesos irregulares o accidentes que ocurren en el «ecosistema».

El cerebro es una máquina desconocida: para él, todo suceso debe ser un signo, todo ruido debe ser una información. Él se esfuerza en interpretar el signo y en integrar la información. El espíritu arcaico podrá remitir el signo a un discurso mitológico en el que intervienen los espíritus y los dioses: la información le hará saber que los genios son benignos o malignos, amenazadores o protectores. Pero podrá también —al mismo tiempo— remitir lo accidental y lo irregular al orden y a lo regular. En ambos casos, el espíritu humano manifiesta no una carencia semántica o explicativa, sino una intemperancia semántica y explicativa. Su debilidad no es la ignorancia, es el no poder aceptar la ignorancia; no es no poder concebir el determinismo, es, por el contrario, apartar

el azar y lo fortuito de la explicación. No será hasta los siglos XIX y XX, con Cournot, con la estadística y con los cuantos, que el azar, la indeterminación y el «ruido» entrarán, con dificultad, en la ciencia.

Ahora bien, la astrología no sólo interpreta los acontecimientos como signos venidos de las estrellas; su lógica fundamental tiende a remitir los fenómenos irregulares del universo humano al orden más regular y más fundamental que la humanidad haya podido conocer: el orden del cielo. De ahí, vemos que la astrológica tiene la misma naturaleza que la lógica que, más tarde, va a alcanzar su plenitud en el determinismo universal, el cual remite al aparente desorden de los fenómenos al orden riguroso de las leyes naturales.

El parentesco va incluso más lejos: el determinismo astrológico es tan implacable y tan poco implacable como el determinismo científico. Tan implacable, pues jamás ninguna ley podrá ser violada y no existe espacio para la contingencia. Tan poco implacable, pues los dos determinismos son captados, utilizados y manipulados para y por la acción del hombre.

LA UNIDAD VIVIENTE DEL MUNDO

Esta astro-lógica es, además, una ana-lógica, y actúa no en un universo constituido por objetos en el sentido físico, sino en una realidad cósmica viviente, en el seno de la cual el hombre queda englobado. La astrología no postula una simple influencia de los astros sobre la vida humana, cosa que puede integrarse perfectamente bajo una concepción en la que el universo sea un sistema en el que todos sus elementos estén en mutua interacción. La astrología supone que el universo humano es un microcosmos con respecto al macrocosmos estelar, es decir, que está ligado analógicamente a él. Los símbolos que expresan los planetas o el zodiaco no son signos arbitrarios. Son símbolos en el sentido pleno del término: cada uno lleva en su seno la virtud y la verdad antropomórficas y zoomórficas que expresa, y realizan la ligazón analógica entre el microcosmos humano y el macrocosmos. El simbolismo es más que un código de interpretación: es la textura misma del cosmos.

La concepción micro-macrocósmica del mundo es fundamental, o arcaica, en tanto que es la primera concepción unitaria y coherente del universo que emerge en las culturas y en tanto que

todo espíritu humano la lleva más o menos virtualmente, más o menos profundamente en su interior. Es mágico en tanto que, precisamente, esta unidad y coherencia del universo se basa en la analogía micro-macrocósmica[1], es decir, en la creencia en la realidad objetiva de los procesos subjetivos de proyección y de identificación (proyección de formas y sentimientos humanos sobre el cosmos, o sea, el cielo, identificación de los trazos cosmomórficos en el hombre).

De este modo, se puede definir el carácter mágico de toda astrología. Ésta tiene, ciertamente, una base científica (el conocimiento de un orden celeste) y una base organizativa (integración del orden «ecosistémico» en el sistema social), pero una y otra están integradas y envueltas en una concepción mágica (la relación micro-macrocósmica). Esta coagulación e interpenetración de lo científico, de lo organizativo y de lo mágico no traduce un tipo de pensamiento «primitivo» o «salvaje» radicalmente distinto del nuestro. El nuestro se compone de los mismos elementos pero según otras combinaciones y otras jerarquías. Se trata aquí de un pensamiento primario de civilización.

LA ASTROLOGÍA DE CIVILIZACIÓN

La astrología emerge y se desarrolla en ciertas civilizaciones antiguas, en Caldea, en China, en India, en el antiguo México. En su origen, al menos, según nuestros conocimientos por lo que se refiere a Caldea y a México, el Sol y la Luna regulan un orden celeste al cual debe adecuarse el orden social; son, además, divinidades antropo-zoomórficas a las cuales se rinde culto. Hay, por tanto, un elemento religioso central en el origen de la astronomía.

Los ritos religiosos, al mismo tiempo que cumplen con el culto, armonizan el orden social sobre el orden cósmico. A veces, no es solamente el destino de los hombres lo que depende de la buena marcha del cosmos y lo que se encuentra amenazado a la menor perturbación (eclipse, estrella fugaz, cometa), es también el destino cósmico el que depende de la buena práctica de los ritos humanos. Así, la renovación del ciclo solar, desde el gran año azteca, requiere sacrificios masivos y un torrente de sangre juvenil.

---

[1] Ver, para más explicaciones, Edgar Morin, *L'Home et la Mort,* París, nueva edición, 1970.

El desarrollo de la astrología a partir de civilizaciones solares o lunares está soportado, evidentemente, por el de la astronomía, es decir, por una *ciencia* que identifica a los astros fijos y a los planetas, conoce sus ciclos, prevé sus movimientos y establece no solamente un mapa del cielo sino un modelo matemático-geométrico. Esta ciencia, la primera verdadera ciencia, lejos de descartar la concepción micro-macrocósmica, la mantiene y la desarrolla en toda su envergadura. Así, la ciencia, la religión y la magia de los astros se unen en este estadio de astrología de civilización y son los sacerdotes-magos los que garantizan esta unidad.

En Caldea y en México, la astrología sigue asociada a la religión hasta la caída de esas civilizaciones bajo la conquista extranjera.

LA ASTROLOGÍA DE OCCIDENTE

Después de la conquista macedonia, la astrología caldea se difunde por el universo helenístico y después por el greco-romano. En el curso de esta *diáspora,* se metamorfosea profundamente. El resultado final, fijado canónicamente en la época romana, es el sistema simbólico que se ha transmitido en Occidente hasta hoy, sin modificarse.

Este sistema es sorprendentemente sincrético, es decir, está constituido por elementos heterogéneos. Los planetas llevan los nombres de las divinidades del Panteón (Venus, Marte, Saturno, etc.) y, además, disponen de sus caracteres antropomorfos. Los cuatro elementos fundamentales de la cosmogonía empedocliana —Agua, Fuego, Tierra y Aire— se integran y se utilizan simbólicamente en función de sus resonancias afectivas. Los doce signos del zodíaco, avatares helenizados de un simbolismo caldeo, presentan un predominio zooantropomórfico (Aries, Sagitario, Cáncer, Piscis). Esta extraordinaria mezcolanza constituye, sin embargo, una totalidad polivalente: estos símbolos se articulan y se conjugan unos con otros según combinaciones que pueden complicarse hasta el infinito y, de hecho, la comunicación analógica (entre los astros, los elementos telúricos, el universo zoológico y la psique humana) organiza la relación micro-macrocósmica.

Pero es debido a los añadidos y modificaciones grecorromanas por lo que esta astrología se diferencia de la de los caldeos. La diferencia radical está en lo siguiente: la astrología caldea, cuan-

do pasa al sincretismo grecorromano queda amputada de su núcleo religioso, y es esta astrología desnucleada la que se convierte en astrología occidental, desde el inicio de nuestra era hasta nuestros días.

De ahí sus trazos fundamentales:

1. Es una ciencia mágica con un fondo de religiosidad, pero ya no es un elemento constitutivo de la religión. La astrología caldea era un eslabón de un *continuum* ciencia-magia-religión-organización social. La astrología occidental es, esencialmente, la unión de una ciencia y de una magia.

2. La astrología se convierte en la más científica de las magias y en la más mágica de las ciencias. La astrología y la astronomía permanecerán estrechamente ligadas hasta el final de la Edad Media. La astrología, debido a esta doble esencia, se hunde en aquello que hay de más fundamental en la *arjé* antropológica, a la vez que elabora los fundamentos de la modernidad: el cálculo y la racionalización científica. Incluso, cuando la astronomía se separa de ella, la astrología permanecerá encadenada a su cientificismo de base. De ahí su carácter singular que tiene hoy todavía: es la más antropo-cosmomórfica y la más científica de las doctrinas ocultas.

3. La astrología tiene por misión no ya asegurar la repetición periódica de un ciclo sociocosmológico, sino amortiguar el efecto perturbador de los acontecimientos. Su objetivo ya no es armonizar el orden social sobre el orden cósmico, sino responder a los azares históricos, prever los accidentes y avatares sociales o individuales.

Del mismo modo que el determinismo científico permite la acción técnica, el conocimiento del cielo ilumina las conductas. El papel armonizador de la astrología pasa de la sociedad al individuo. Consejera, antes que nada, del soberano, y después de los «grandes», y más tarde, finalmente, abierta a los clientes, la astrología se convierte en guía para la acción.

4. La astrología grecorromana está, esencialmente, constituida sobre las bases del individualismo astrológico. Tras sus orígenes religiosos, a la astrología le concierne esencialmente el destino social. Dada la ambigüedad del poder, en el que todo soberano es a la vez representante del interés general y el parásito egoísta del cuerpo social, la predicción astrológica fue, sin duda, muy pronto utilizada y acaparada para uso individual del soberano. Pero el gran punto de inflexión, el gran salto adelante, se realizó no solamente con la democratización del uso de la predicción,

sino *cuando el cielo, en el momento del nacimiento, se convierte en el parámetro que individualiza a la astrología en su propio principio.* Es cierto que la astrología continuó y continúa diseñando la figura del mañana colectivo. Pero, desde ahora, la relación *astro-individual* va a poder afirmar su preponderancia sobre la relación *astro-social.*

El individualismo astrológico se basa, desde ese momento, no ya solamente sobre el uso personal de una predicción impersonal, sino también sobre una ciencia del sujeto. El cielo en el momento del nacimento da forma, fórmula y configuración a aquello que es lo más oscuro, lo más misterioso, lo más nebuloso, el *Yo:* su subjetividad, su psique, el universo interior de las pulsiones. El símbolo zodiacal aporta al individuo no solamente su signo tutelar, sino también su signo semántico, el ADN astral portador de su singularidad, de su programa y de sus posibilidades.

Así, al dejar de ser un principio de organización de la sociedad, la astrología se convierte en un principio de organización del individuo que le permite estructurar su saber sobre sí mismo, determinar la elección de sus relaciones y orientar la utilización de su tiempo.

El individualismo astrológico puede, entonces, hacer uso de una parte del conocimiento del destino interior (el carácter determinado por el cielo en el momento del nacimiento), y, por otra parte, del conocimiento del destino exterior (la marcha general del tiempo en un lugar determinado). Este doble conocimiento no constriñe al sujeto a la fatalidad, sino que, por el contrario, le permite pilotar la nave empujada por los vientos del destino.

La astrología individualizada se difunde, evidentemente, durante la gran civilización individualizadora del Imperio romano. Por ello mismo, es ya portadora de las primicias de la astrología moderna.

Ciencia mágica, y ya no religión, la astrología puede, desde ese momento y eventualmente, coexistir con otras religiones, si éstas tienen un mínimo de tolerancia respecto a las magias que les son ajenas y respecto a otras ciencias en tanto que éstas no se disocian de la magia. Además, las astrologías coexisten, más o menos pacíficamente, con el cristianismo, es tolerada o reconocida como ciencia auxiliar por el tomismo y se rejuvenece con el espíritu panteísta del Renacimiento. Será a finales del siglo XVII cuando la conjunción de la contraofensiva católica (contra las herejías y los retos de paganismo) y la ofensiva científica racionalista contra la magia releguen a la astrología al gueto ocultista.

La astrología, que ya no es religión, dejará de ser desde ese momento, una ciencia y se la denunciará como superstición. De hecho, desde le secesión de la astronomía, la astrología ya no es una ciencia, es decir, deja de participar en la investigación y en el trabajo de laboratorio.

LAS CIENCIAS OCULTAS Y LA «BRUMA DE LAS SUPERSTICIONES»

Desde el siglo XVII hasta principios del siglo XX, la astrología, la alquimia, la quiromancia, la adivinación y la telepatía, privadas del derecho de ciudadanía racional y científica, o bien se dispersan por la civilización como una tenue bruma de superstición o bien, bajo una forma doctrinaria, se concentran en el *undeground*-gueto del ocultismo.

En efecto, por una parte, privadas de corpus doctrinal, son supersticiones a las que se vinculan los espíritus «incultos», «ignaros», «atrasados», «débiles» y parecen las últimas miasmas dejadas por largos siglos de oscurantismo. Hay, también, como una vasta e impalpable bruma que cubre los trasfondos de las almas, que se condensan de repente en el espanto, la angustia y la crisis de las historias que se cuentan en las veladas nocturnas y que, después, se disipan durante el día, con la calma y la lucidez. Hay también los ectoplasmas, sin consecuencias según se cree, de la poesía, del sueño...

Por otra parte, estas magias se refugian y se reúnen en las sectas doctrinarias que pretenden poseer los secretos de las verdaderas ciencias, que cultivan el misterio y la sacralidad de una gran verdad olvidada. Por muy heterogéneas que sean estas «ciencias ocultas», juntas pueden restituir un sistema mágico total: la adivinación puede superar el obstáculo del tiempo; la telepatía, el del espacio; el espiritismo permite comunicarse con el más allá; y la quiromancia y la astrología permiten leer, según dos códigos diferentes, el propio gran mensaje cosmológico. Así, todas estas ciencias constituyen una unidad sincrética que Papus engloba muy bien bajo el nombre de ocultismo.

El ocultismo parecía abocado a una irremediable decadencia a los ojos del observador racionalista del siglo XIX. De hecho, vemos hoy que constituye un caldo de cultivo. Desde 1848, en Inglaterra, y algunos años después, en Francia, la muy arcaica creencia en los fantasmas renació no ya en las campiñas atrasa-

das, sino en el corazón mismo de los hogares urbanos y se expandió muy rápidamente. El espiritismo se difundió a través de la gran brecha que la ciencia conquistadora y la religión en retroceso, lejos de llenar, abrían cada vez más: la brecha de la muerte. En efecto, la civilización científico-técnico-capitalista-burgués-urbana es, al mismo tiempo, la civilización del desarrollo del individuo y todos los progresos del individuo, sobre todo con el reflujo de la inmortalidad cristiana, no puede sino ensanchar y profundizar el insoportable dolor causado por la muerte de las personas próximas, la angustia por la propia muerte y la búsqueda de un más allá de supervivencia. Y, como recién llegado para resucitar el primer remedio a la muerte, el espiritualismo inauguraba la vuelta al arcaísmo en el seno de la modernidad .

La muerte no es más que uno de los lugares donde se establece un nuevo nexo entre el arcaísmo (la magia) y la subjetividad moderna. Esta subjetividad ya había expresado su visión y su aspiración en la poesía romántica; hablaba de adivinación, de umbral de las sombras, de alquimia, de micro-macrocosmos, de magia. En efecto, el romanticismo no era solamente una reacción a la *intelligentsia* en el mundo burgués, prosaico y positivista, sino que testimoniaba el ascenso de la subjetividad como contrapunto al progreso de la objetividad. La civilización occidental, al disociar al sujeto humano del mundo objetivo, daba lugar a la dialéctica permanente que podía tomar la forma de una dualidad dramática.

Así, la brecha por la que vuelve la magia se abre por el desarrollo mismo de la civilización. El desarrollo del individuo plantea de forma cada vez más inquietante y virulenta el problema de la subjetividad en un universo que cada vez se concibe más objetivamente por la ciencia, *puesto que no hay ciencia del sujeto* y no hay ciencia del porvenir del sujeto. Ahora bien, las parapsicologías, a las que hay que añadir la psicoastrología y la quirología, pretende constituir la ciencia del sujeto; la adivinación, la astrología predictiva, la quiromancia y el espiritismo pretenden constituir la ciencia del porvenir del sujeto.

Pero el ocultismo no puede ser recibido ni concebido como ciencia salvo por algunos espíritus marginales, debido a que hay enormes resistencias culturales. A los ojos tanto de las religiones oficiales como del racionalismo científico, las creencias ocultas no son más que absurdos, carentes de fundamento racional y de pruebas materiales. Había que esperar a que se debilitara el vigor del racionalismo militante, a que se debilitara la esperanza de que

la ciencia pudiese, por sí misma, aportar las soluciones fundamentales a las cuestiones humanas; hacía falta que el desarrollo de la civilización del individualismo, todavía en sus inicios y limitado a las clases más desahogadas, se extendiese y se profundizase; hacía falta, también, el esplendor de la gran prensa comercial y de la cultura de masas, para que los *mass media,* verdaderos radares y excavadores de las zonas oscuras del consumo psíquico, garantizaran el desarrollo de la astrología de masas.

En efecto, es la gran prensa la que, de repente, condensa y utiliza la «bruma de las supersticiones» y crea las rúbricas astrológicas. Para ello, hace salir a los astrólogos del *underground.* Así, lo que ha estado apartado y dislocado por el siglo de Luis XIV y por el siglo de las Luces, se une y se reencuentra en el siglo de los *mass media.* La astrología de masas adquiere su esplendor.

LA INTEGRACIÓN EN LA MODERNIDAD

La brecha tiene lugar en los años 1930 y, a partir de ese momento, la astrología se desarrolla aunque tanto en contradicción con la filosofía científico-racional-empírica del mundo moderno como con las grandes religiones y con las ideologías políticas: ella responde, a su manera y a su nivel, al desarrollo individualista del mundo moderno.

Por lo demás, la nueva astrología establece un compromiso con el espíritu positivo; se desocultiza, se desesoteriza y deja en la sombra sus fundamentos antropo-cosmológicos (que no reemergerá hasta después de 1960, con la «nueva gnosis»). Una nueva rama de la astrología, según Choisnard, aspira, incluso, a reconciliarse con la ciencia; es la rama cuya referencia ya no es el gran secreto del pasado sino los datos electromagnéticos, los campos de fuerzas galácticos, con verificaciones o voluntad de verificación experimentales o estadísticas[2].

Por otra parte, la astrología se desocultiza adaptándose al mercado cultural que nutre masivamente a la individualidad moderna. Se democratiza en la medida en que se estandariza, según la lógi-

[2] Todas las magias, mitos y religiones amenazadas por la ciencia se visten, en el siglo XX, con el manto de la ciencia. La palabra «ciencia» se ha convertido en la máscara ideológica última de todo dogmatismo y la astrología también participa en este juego.

ca del consumo de masas y se ofrece a todos y a cada uno, cosa que, por otro lado, está lejos de impedir el desarrollo de una astrología de elite, reservada a la riqueza y a la cultura.

Finalmente y sobre todo, la astrología moderna se dedica al individuo, tanto en sus praxis exterior como en su vida interior, es decir, al átomo social y al sujeto.

El individuo se ha convertido en átomo social, en tanto que la civilización urbana moderna abre a la autodeterminación personal las esferas que, antes, estaban regidas por la costumbre, el parentesco y la vecindad (amistades, amores, matrimonio, trabajo). El individuo tiene que afrontar de forma múltiple el problema de la elección, de la decisión, del azar y de la previsión. Ahora bien, incluso en el nivel «directivo», los cálculos, las previsiones científicas y la teoría de los juegos (que no sirve más que para los jugadores «racionales» e ignora, por tanto, «la irracionalidad» del sujeto) no pueden abarcar las miríadas de interferencias que tejen el devenir. El átomo no puede, por tanto, disponer de una ciencia de la acción ni de una ciencia del porvenir y no puede más que jugar, más o menos, al «fetichismo» en el ámbito de la indeterminación. Es en este ámbito en el que la astrología-recurso y la astrología-socorro le reportan una ayuda para la previsión, para la decisión y para la antialeatoriedad. Es ante todos los problemas del «¿Qué hacer?», desde las turbaciones económicas, familiares y morales hasta las turbaciones rectoras y de gestión, ante lo que crece el recurso a la astrología.

Pero el verdadero terreno de la astrología moderna es el sujeto. Recordemos: la ciencia ofrece medios de acción al sujeto, pero no puede concebir al sujeto en sí mismo. El sujeto no es otra cosa que el residuo irracional de la objetividad científica [3]. De hecho, allá donde interviene, la subjetividad aporta irracionalidad, azar e incertidumbre. Ahora bien, la astrología moderna pretende ser, precisamente, ciencia del sujeto y de la relación intersubjetiva: es lo que hemos llamado en este estudio psicoastrología y astrología relacional, cuyos desarrollos son tan destacables, tanto en la astrología de masas como en la astrología cultivada. De hecho, la astro-psicología ocupa el puesto de una ciencia de la personalidad

[3] Gotthard Gunther ha planteado y estudiado estos problemas admirablemente en el plano epistemológico en *Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations*, en Yovits, Jacobi, Goldstein (eds.), «Self-Organizing Systems», Spartan, Washington D. C., 1962.

que no existe todavía, o al menos que el psicoanálisis no ha hecho más que esbozar. Por lo demás, al igual que el psicoanálisis, la astrología se lanza a las profundidades de la psique, a la que aporta su código simbólico y sus modelos sistémicos y estructurales. Más aún que el psicoanálisis, ofrece al sujeto, para que pueda reconocerse, un discurso metafórico que habla a la vez el lenguaje de un saber y su propio lenguaje subjetivo. Aporta al sujeto una respuesta a la misteriosa oscuridad de su propia identidad. Y, yendo más allá de donde se detiene el psicoanálisis, la astrología le reconoce al sujeto y le define su propia singularidad, iniciándole en la información generatriz —su *Karma,* su ADN astral—, que posee todas las potencialidades y los fermentos de su destino[4].

Así, la astrología es subjetivamente fascinante. Pero, si bien la subjetividad puede fascinarse con la astrología, la astrología es prisionera de la subjetividad, ya que el individuo no es más que una conciencia subjetiva. El individuo es la sede de una doble conciencia. El pensamiento arcaico era una combinación estrecha de esta doble conciencia. En los tiempos modernos, hay, por el contrario, dualidad y competencia. Es en esta dualidad donde se sitúa la astrología moderna. En efecto, en su carácter dominante, la astrología de hoy en día es ambivalente; los términos de semicreencia, creencia lúdica y creencia intermitente deben unirse para tratar de explicarlo, puesto que la creencia se mantiene por la conciencia subjetiva y, a la vez, se ve minada por la conciencia objetiva. La creencia responde a algo profundo que, al salir a la superficie, tiende a sonrojarse de angustia y de vergüenza, y a dispersarse.

Cuando la creencia se reafirma a pleno día, los fundamentos antropo-cosmológicos permanecen inmersos, camuflados, y lo que destaca son las verificaciones objetivas.

Así, la astrología no puede volver a la conciencia moderna

---

[4] Por lo demás, el hombre-edipo trata de liberarse de la herencia genética y, a la vez, de descubrir el misterio de su identidad. Ahora bien, esto es, precisamente, lo que ofrece la astrología moderna, con su algoritmo zodiacal y su ADN estelar. Así, la astrología, ya muy próxima al psicoanálisis, según las características destacadas anteriormente, responde a la búsqueda contenida en el mito de Edipo. Por esa razón, puede calificarse de psicoanálisis existencial: ¿por qué se olvida la astrología de la herencia —es decir, de los padres— si puede conocer la individualidad? ¿Por qué ignora la herencia cultural —es decir, la sociedad— si trata de orientar al individuo en la subjetividad? El sujeto se siente, se ve y pretende ser único, irreductible tanto a la familia como a la sociedad y no puede ser hijo de nadie si no del cielo.

más que a través de un pasadizo zigzagueante entre subjetividad y objetividad. Pero es, precisamente, jugando este doble juego, jugando a la ciencia para justificar su magia, haciendo intervenir su magia para camuflar su «no-ciencia», como ha podido penetrar y difundirse en el terreno social y cultural.

La corriente astrológica atraviesa la extensión del campo social y, en este sentido, no existe una astrología implantada principalmente en una clase social. Como máximo, la astrología está polarizada según las grandes desigualdades sociales.

Así, se puede hablar de una astrología burguesa y de una astrología de la *intelligentsia,* en relación con la astrología de masas. *Grosso modo,* la astrología de elite (burguesa y de la *intelligentsia*) y la astrología de masas constituyen los dos niveles jerárquicos de una astrología de civilización.

La astrología de masas, en todo caso, no se extiende de forma indiferenciada a lo largo de la mayoría de la población. Son sobre todo las capas sociales desarraigadas de las creencias tradicionales, pero débilmente ideologizadas, débilmente polisizadas[5], reagrupadas en los nuevos medios urbanos, en vías de acceso a los nuevos estándares de individualidad, las que son las más sensibles a la astrología. Así, los urbanos están mucho más intensamente «astrologizados» que los rurales y, entre los urbanos, las mujeres y los jóvenes.

Culturalmente, aun habiendo encontrado grandes resistencias en la «alta cultura», la astrología dispone ya de cabezas de puente (astrología cultivada). Pero es en la cultura de masas donde se ha difundido de forma extremadamente extensa y rápida, a partir de los años 1930.

La cultura de masas, hasta alrededor de 1960-1965, ha difundido el mito y la promesa de la felicidad individual, y ha rechazado la turbación, el fracaso y la desgracia, y todos sus productos de consumo síquico han sido dotados de un carácter euforizante. Desarrollando la astrología de masas, la cultura de masas le han inoculado la euforia. El horóscopo de los diarios descarta toda eventualidad catastrófica, así como todo problema insoluble, ignora el desastre y la muerte y mantiene, de forma continua, si no la gran esperanza, al menos pequeñas esperanzas. En este

---

[5] Es decir, que ignoran las estructuras, el funcionamiento y la economía de la *polis.* Ver, a este respecto, *La Rumeur d'Orléans,* Seuil, 1969, y Points-Essais, 1982.

sentido, la astrología de masas ha sido y sigue siendo hoy un factor de integración en la civilización burguesa. No solamente tiende a atomizar los problemas colectivos y sociales en problemas del destino personal, sino que mantiene las esperanzas y las resignaciones de las que nuestra civilización tiene necesidad.

ASTROLOGÍA DE CRISIS

Pero sería un error quedarse en estos aspectos integradores. Un cierto número de síntomas nos indican que la astrología, bajo otro aspecto y bajo otros auspicios, intervienen en la crisis cultural o de civilización que parece estar alcanzando a nuestra sociedad.

El individualismo burgués, más allá de un cierto umbral de logros, ha empezado a resentirse de sus carencias, de la soledad y de la angustia. La gran ciudad, hasta ahora liberadora, deja sentir sus agobios y fuerza a huir de ella durante los fines de semana a quien puede hacerlo. La racionalización tecnológica ha unidimensionalizado una existencia que constriñe aún más la organización burocrática. El bienestar, de aquellos que lo han conseguido, ya no es una promesa infalible de felicidad. La ciencia y la razón no son ya las portadoras providenciales de liberación y progreso. Las coerciones sociales ya no se aceptan como fatalismos inexorables, pero también las libertades adquiridas aportan inquietud y desorientación. El saber científico ha hecho añicos las mitologías que unían al hombre al mundo y ha abierto una brecha que, incluso, no permite proponer una inteligibilidad general. ¿Inicio de crisis? ¿Malestar de civilización? ¿Búsqueda?

Siempre ocurre que la cultura de masas traduce, por sí misma, la nueva situación. La euforia recula a la vez que progresa la problematización. A la mitología de la felicidad le sucede el problema de la felicidad. Al amor-solución le sucede el amor-problema. El envejecimiento ya no sólo se enmascara y se maquilla, sino que expresa su inquietud; el sexo y la relación padres-hijos, el matrimonio y la pareja plantean sus interrogantes. Al margen de la cultura de masas, en la vida cotidiana, los retornos a lo rústico, a la naturaleza, a la identidad y a las fuentes, que parecían corrientes reguladoras o correctoras, se han convertido en contracorrientes que van a confluir en una búsqueda del *arjé,* principio primordial, secreto y fundamento perdido. El neomodernismo toma cada vez más el aspecto de neoarcaísmo, alcanzando, a

veces, una fuerza de ruptura, como en el fenómeno *hippie* o en las comunas californianas. Y, en estos vastos movimientos todavía nada más que esbozados e informes, se ve surguir del *no-man's land* cultural, exhumándose en último término del ocultismo como de una crisálida, el rostro de una «nueva gnosis».

Planète ha sido, al principio de los años sesenta, la emergencia y, a la vez, la expresión de la «nueva gnosis», en la que puede encontrarse, codo con codo, el zen, Huxley, Krishnamurti, los «extraterrestres» o Teilhard de Chardin. En la «nueva gnosis» se reúnen y se entremezclan, de forma sincrética, temas extraídos de las creencias o de las filosofías más diversas, no solamente concepciones hasta ahora rechazadas por el antiguo *underground* de la cultura occidental, sino también de los gérmenes extremo-orientales, de los panteísmos o pancientificismos evolucionistas que anuncian un hombre del futuro, de las informaciones o sugerencias recogidas en el límite de las ciencias y que evocan la antimateria o los astros invisibles. Todas estas aportaciones se sumergen en un baño de religiosidad, de misterio, de misticismo difuso y tienen el trazo común *de no separar el sujeto del cosmos.*

La «nueva gnosis» constituye ya una cultura paralela que se difunde a través de la brecha entre la «alta cultura» y la cultura de masas, incidiendo sobre una y otra. Pero esta brecha coincide también con otra brecha, más profunda y radical, quizá, en el seno de la civilización.

Se ha abierto una depresión cultural y, en esta depresión, el sujeto parece querer regurgitar al individualismo burgués que le había nutrido hasta ahora. Algo se ha quebrado en la filosofía de Occidente. ¿Dónde? ¿A qué profundidad se sitúan la depresión en la que se precipitan revueltos los sueños del pasado y los sueños del futuro, la «nueva gnosis» y las predicciones revolucionarias?

La «nueva gnosis» abraza en su seno las nostalgias de una verdad perdida, la profecía apocalíptica y las esperanzas de un mundo nuevo, y está también presente en los ensayos de revolución existencial o cultural que aparecen aquí y allá. Por lo demás, el surrealismo, preludio de revolución cultural, ya había hecho bullir en su interior la magia arcaica y la profética revolución. Pero su tempestad, durante la era triunfante de la modernidad burguesa, había permanecido encerrada en el ánfora de la literatura. Con el fenómeno *hippie* y, más ampliamente, con lo que se llama «contracultura», la «nueva gnosis» queda incluida, a menudo de forma virulenta y quirúrgica, en la exigencia revolucionaria de modificar la vida. Y la astrología, en su base antropo-cosmológi-

ca, participa del anuncio mesiánico de los nuevos tiempos: la era salvadora de *Acuario,* que abre un nuevo ciclo a los niños del limo.

DIAGNÓSTICO

Así, el desarrollo de la astrología, desde mediados de este siglo hasta hoy, se ha visto favorecido por la modernidad y por la crisis de la modernidad. En la modernidad se integra su desarrollo individualista que, a su vez, desempeña un papel culturalmente integrador, al taponar las brechas ansio-génicas. En la crisis de la modernidad se inserta su aspecto hasta ahora sumergido y que es el más arcaico y más fundamental: la antropo-cosmología, que enlaza al sujeto atomizado con un cosmos viviente.

La modernidad continúa su desarrollo pero está, sin embargo, al mismo tiempo, en crisis. La astrología continúa desempeñando su papel integrador, pero desempeña un papel desintegrador en la crisis cultural y de civilización. Salvo una modificación brutal en el curso histórico de nuestra sociedad —y tal hipótesis no queda en absoluto excluida—, se puede diagnosticar que la corriente astrológica no está próxima a debilitarse.

En conclusión, la astrología moderna no puede considerarse como una moda superficial o como una superstición ignorante. Tampoco es una nueva religión, ni un mito devastador. Lo esencial de la inserción astrológica se sitúa en una zona parpadeante de creencia, semiescéptica y semilúcida, a menudo intermitente. En su forma de infiltrarse a través de las defensas culturales positivistas-racionalistas, pero es, también, la forma en que éstas la contienen.

Esta «creencia parpadeante» concierne a algo que está en lo profundo y vivo del sujeto. En ello está su fuerza, y de ahí su extraordinaria difusión por todas las capas de la sociedad y por los diversos sectores de la cultura. Pero es también su debilidad: su carencia *objetiva.* Aunque su imperio se encuentre mermado, reinan sobre numerosos sectores de la vida las verdades prosaicas y la concepción positivista-empirista-racional del mundo; el espíritu crítico, muy mellado cuando se trata de detectar la fábula o la magia en la política ha permanecido relativamente vigilante en este campo de batalla. Desde este punto de vista, la astrología adolece siempre de inconsistencia empírica: lo justo de sus análisis es demasiado fluido o ambivalente y sus errores de predicción

demasiado numerosos; sufre también del absurdo lógico. Para que la astrología tenga fundamento lógico, habría que suponer que el ser humano, que dispone de dos informaciones generativas, una inscrita en el ADN y la otra inscrita en el sistema cultural de su sociedad, dispusiera de una tercera que estaría inscrita en el cielo zodiacal de su nacimiento y que, en la constitución de la personalidad individual, redujera a un papel puramente superficial el alcance de las otras dos informaciones.

Esto no es absolutamente imposible, pero no resulta, evidentemente, creíble. La creencia, una vez más, parte de lo que es el primer enigma y de la perturbación permanente de toda ciencia objetiva: el sujeto. Si la ciencia actual no explica el sujeto y si la astrología es una falsa ciencia, lo que nos queda por hacer es buscar la *scienza nuova*.

CIUDAD DE LUZ Y CIUDAD TENTACULAR

CIUDAD DE LUZ Y CIUDAD TENTACULAR

Sería vano esperar equilibrio y estabilidad donde hay crecimiento y desarrollo: las tendencias, contratendencias y antagonismos desequilibran, bloquean, desbloquean y estimulan, y se traducen en desorganizaciones-reorganizaciones permanentes. Ello significa que sería erróneo pensar que las fluctuaciones y las perturbaciones son fenómenos recientes. El crecimiento de las ciudades en el siglo XIX, a través del cual se realizó el desarrollo de la complejidad social e individual, se traduce, a nivel popular, en terribles restricciones, profundas represiones e incertidumbres para vivir y para sobrevivir (paro), aglomeraciones anómalas y desarreglos múltiples (delincuencia, alcoholismo). Pero había podido parecer que, en Francia, a lo largo del siglo XX, el ecosistema urbano evolucionaba hacia un *optimum*; la polisización tendía a reducir las anomalías a algunas bolsas periféricas, las servidumbres y las represiones tendían a reducirse, las restricciones y las incertidumbres tendían a producir individualidades y libertades. A la imagen de la ciudad tentacular sucedía una imagen de la ciudad de la luz, y ésta se oponía fuertemente a la del atraso rural, donde se concentraban los temas de la servidumbre y del gregarismo, del rústico y del frustrado: el medio urbano aparecía como el lugar privilegiado de la variedad y de la riqueza de experiencias, del bienestar, de la elevación del nivel de vida, del libre movimiento, de la libre opinión, de los encuentros, de las diversiones y de los placeres; el medio rural aparecía como el lugar desheredado, de la vida repetitiva y monótona, de la falta de *confort* y del bajo nivel de vida, de las actividades rituales y de las prohibiciones, de la sociedad y del aburrimiento. (Nosotros encontramos estos temas aún muy vivos en 1965 en la comunidad de Plozévet.)

Sin duda, a mediados de siglo, en las grandes metrópolis, se ve cómo esta imagen se convierte en claroscuro y las sombras se mezclan íntimamente con las luces: las variedades y las diversi-

dades urbanas vienen acompañadas de repeticiones mecánicas; la autonomía permitida viene acompañada del gregarismo impuesto; el bienestar viene acompañado de la fatiga; los beneficios de la individualización vienen acompañados de los perjuicios de la atomización y de la soledad; las mejoras en la variedad del ocio vienen acompañadas de empeoramiento en la variedad del trabajo.

Precisamente, en la misma época, se manifiestan las tendencias correctoras; al nivel de los sistemas de control y de integración (el Estado y la comunidad), se constituyen aparatos y dispositivos de planificación, de ordenación y de urbanismo que apuntan a «esclavizar» el ecosistema con el fin de su desarrollo óptimo. Al nivel de los individuos, tienen lugar, cada vez con mayor amplitud, procesos de regulación por alternancia entre vida urbana y buceos en el medio natural (vacaciones, días festivos, fines de semana), vemos también y paralelamente cómo la vida de extrarradio sustituye a la vida de barrio; las ciudades-jardín y los chalets ofrecen alternancias de poca amplitud y, sobre todo, vemos los compromisos entre los dos ecosistemas, aún descongestionando los centros metropolitanos.

En 1960, numerosos observadores podían llegar a pensar que la *ubris* estaba a punto de ser dominada y que los cerrojos estaban a punto de ser desbloqueados. El desarrollo parecía estar controlado y encauzado; las soluciones técnicas parecían instaurar una nueva racionalidad; por lo que respecta a los equilibrios y al bienestar de los individuos, una cierta complementariedad parecía deber y poder realizarse a un nivel superior, en la alternancia vacaciones-ocio/trabajo-necesidades.

Pero el decenio 1960-1970 iba a revelar que estas soluciones eran insuficientes, que el desarrollo no estaba dominado, que la racionalidad técnica había olvidado la complejidad biológica y la hipercomplejidad psicoafectiva, que los barrios nuevos generaban nuevas bolsas de anomalías, que las alternancias de los domingueros o vacacioneros no esponjaban los males urbanos.

Al nivel de la aglomeración, el control se encontraba más esclavizado por la desigualdad del desarrollo que lo contrario; las soluciones programadas no reducían ni las *ubris,* ni los dislates, ni los extravíos; las *ubris* provocaban nuevos bloques y los bloques nuevas *ubris.*

En estas condiciones, la ciudad tiende cada vez más a ser aglomeración; el barrio, cada vez más un hábitat. Las correcciones tienden siempre a hacerse estocásticamente, por prueba y error. Los individuos tratan de «arreglárselas»; los grupos sociales se

convierten en grupos de presión para o contra las implantaciones, los trasplantes, las ordenaciones y las mudanzas; la subida de las capas juveniles y femeninas no llega a nacer de la nueva complejidad de la que es portadora y, en las condiciones mutuamente mantenidas del bloqueo y de la *ubris,* la socialización de sus aspiraciones crea nuevas bolsas de anomalía; la politización de sus reivindicaciones amplía las bolsas de subcivilización. El urbanismo está dividido entre la especulación intelectual y la especulación inmobiliaria. La planificación sigue al movimiento tanto como le precede.

Al nivel de los individuos, el alivio de las antiguas coerciones viene acompañado del mayor peso de las nuevas (burocráticas, tecnológicas, de comunicación); el ascenso a ciertos estándares de individualización comporta una nueva problemática; la atomización y la soledad frecuentan de forma diversa, pero cada vez con mayor insistencia, los HLM y los barrios lujosos. Una vasta depresión se establece lentamente, malestar incierto con formas múltiples que, sin duda, supera en mucho a la ecología sociourbana, pero que la sigue afectando.

EL NEOARCAÍSMO URBANO

Es entonces cuando las vacaciones, los fines de semana, la necesidad de espacios verdes, la necesidad de objetos, de sustancias y de símbolos «naturales» rústicos y arcaicos aparecen, no solamente como tentativas o manifestaciones de reequilibrio, *feed-back negativa,* sino también como síntomas de la formación de una nueva (creciente) y multiforme contratendencia: la tendencia al recurso neonaturista y neoarcaico.

INVERSIÓN DE VALORES

En la punta del modernismo, en la vanguardia de la psicología urbana, en efecto, nace y se desarrolla un llamamiento neorousseauniano en el que se exalta la Naturaleza (*Phisis*) por oposición al mundo artificial de las ciudades y donde el *Arjé,* rechazado en la modernidad precedente como rutina y atraso, se convierte en principio, arraigo, fundamento y comunicación con las fuentes auténticas de la existencia. Esta necesidad sincrética de *Phisis* y de *Arjé* se va a proyectar especialmente y se va a encarnar en una

necesidad de rusticidad. Es ese complejo (naturaleza-rusticidad-arcaísmo) al que llamamos neoarcaísmo.

El neoarcaísmo se desarrolló primero en las esferas de la *intelligentsia,* de la alta sociedad (primera consumidora de las primicias culturales de la *intelligentsia* y primera capa social hastiada de los placeres y de las ventajas urbanas) pero se difunde rápidamente por amplias capas burguesas y, después, populares urbanas (en las que la necesidad de *Phisis-Arjé* se suscita masiva y retroactivamente mediante los ritmos de vida, las obligaciones y las fatigas nerviosas de las grandes ciudades).

El neoarcaísmo urbano se desarrolla en numerosas direcciones entre las cuales:

a) El culto a los elementos naturales: el aire, el sol, las aguas, el verde (vegetal clorofílico), la vida (animal), la piedra (salvaje) atracándose de valores regeneradores y redentores y cargándose de virtudes fisio-psico-mitológicas.

b) El culto al cuerpo físico, que primero se inscribe en el deporte y se desarrolla en la dietética, la estética y lo lúdico.

c) La inversión parcial de las jerarquías gastronómicas en favor de los platos rústicos y «naturales». Así, las menestras, los panes de hogaza, la pella de mantequilla que aparece en las mesas burguesas; la patata asada, las diversas parrilladas al fuego de leña, las legumbres «naturales», la búsqueda glotona de vinos, aceites y embutidos hechos en granja, por oposición a los productos tratados industrialmente, todo esto traduce la nueva valoración de la simplicidad rústica y de la calidad natural que dejan de estar despreciadas respecto a la quintaesencia y al arte complejo de la alta gastronomía. La antigua oposición: alta gastronomía/comidas rústicas se sustituye por una nueva oposición: alta gastronomía y gastronomía rústica/comida industrializada.

d) La inversión parcial de los valores decorativos y mobiliarios del hábitat en favor de los valores de rusticidad. Así, incluso en los hábitats urbanos, hay una corriente de rehabilitación de la chimenea y del fuego de leña, de las vigas vistas en el techo, de los muebles de origen auténticamente (al menos así lo creemos) rústico (armarios, mesas, cómodas, sillas, etc.), de utensilios de cocina rústicos o con connotaciones rústicas, etc.

e) La rehabilitación estética generalizada de los signos de unicidad y de autenticidad de la obra artesanal, por oposición a la obra industrial en serie; de una forma más restringida, se desarrolla un arte neopaleolítico, neopolinesio, neoarcaico (arte de Saint-Germain-des-Prés, arte de Greenwich Village).

Así, la conservación y la rehabilitación de monumentos, usos y tradiciones del pasado se convierten, mediante una singular inversión, en una manifestación de modernismo, que no de tradicionalismo, de vanguardia, que no de atraso.

El neoarcaísmo no exige necesariamente el rechazo de la técnica y de sus productos (bienestar y *confort*), sino más bien su integración (así, el *caravaning* y el *camping* se practican con y en las comodidades modernas, los muebles y los utensilios rústicos se introducen en los apartamentos confortables y equipados, o bien se introduce el equipamiento electrodoméstico y el confort en las residencias arcaicas y rústicas).

LA INTEGRACIÓN RELATIVA DEL NEOARCAÍSMO

La integración de la naturaleza y del *Arjé* en el hábitat urbano (parques, jardines, rearcaización de las ciudades residenciales, colonización de los viejos barrios por la *intelligentsia* urbana y las clases acomodadas), en el consumo (gastronomía rústica, productos dietéticos-naturales), en la disposición de los interiores (muebles y decoración) no puede ser más que parcial y, más bien, simbólica.

Es sobre todo fuera de la ciudad donde el neoarcaísmo busca su satisfacción mediante soluciones que combinan el ecosistema natural con el ecosistema urbano. Una solución es el compromiso de extrarradio y la otra es la alternativa vacacional.

1. El compromiso de extrarradio

En el compromiso de extrarradio, se está próximo a los centros de trabajo, de consumo, de los placeres de la vida urbana, pero se disfruta de los ingredientes naturales (aire, cielo, plantas, animales domésticos o incluso de corral). En todo caso, no estamos en plena Naturaleza; la vuelta al *Arjé* se encuentra reducida a actividades perirrústicas (jardinería, pesca con caña).

2. Alternancia de vida

En competencia con el compromiso de extrarradio, se ha desarrollado, cada vez con mayor amplitud, un sistema de vida alter-

nativo, según una periodicidad que puede ser cotidiana y/o semanal (fines de semana) y/o estacional (vacaciones).

La periodicidad cotidiana, en la que se vuelve por la tarde a una residencia rústica (meta-extrarradio, en el campo, o sea, en un «verdadero»[1] pueblo), es un privilegio de las categorías altamente acomodadas o de profesiones artísticas que no están condicionadas por un uso del tiempo urbano demasiado apretado.

La periodicidad semanal (fines de semana) se extiende a las capas burguesas o pequeño-burguesas de la población urbana.

La periodicidad estacional (vacaciones y, especialmente, las grandes vacaciones) se extiende a amplias capas populares y urbanas.

La doble vida urbana/neoarcaica *va a plantear, no como alternativa sino como alternancia, no como compromiso sino como complementariedad, la integración de los dos ecosistemas.* Esta doble vida encuentra la «relajación» fuera del ecosistema urbano y el medio de subsistencia en este ecosistema. A su vez, encuentra, al máximo, una satisfacción en la alternancia de las dos «culturas», o sea, de los dos cultos: el culto a la vida urbana moderna, a su intensidad y a sus libertades, y el culto a la vida rústica, con la presencia tranquilizadora de la *Phisis* y de la *Arjé.*

Por otro lado, tal como hemos visto, este dualismo se mantiene, en tono menor, en el corazón mismo de la vida urbana (con un poco de naturaleza, un poco de *Arjé,* en el hábitat, en la alimentación, en la decoración, en los muebles), y también, en el corazón de la vida rústica, un mínimo de modernización urbana estará garantizado (agua, gas, electricidad, radio, televisión, nevera, coche, etc.).

Es, evidentemente, durante y en el centro del período rural-natural de los fines de semana y, sobre todo, de las vacaciones cuando se va a desplegar y a profundizar la tendencia neoarcaica.

El neoarcaísmo ha desarrollado, sobre todo, aspectos superficiales o artificiales, pero cuya función semiótica nutre a la psique: así se montan los decorados agradables y placenteros para veraneantes y turistas: seudomedievales, hostelerías en las que la «s» gótica anuncia un disparo de arcabuz, el folclore a la carta, cangrejos de río que llegan nadando desde Polonia o desde

[1] Se trata de esos «verdaderos» pueblos, a 40-60 km de París, alucinantes por su autenticidad medieval-arcaica, en el exterior, cuya población está formada casi exclusivamente por artistas, intelectuales, directores de empresas, etc.

Australia representan la comedia bufa del neoarcaísmo para un turista feliz de paleolitizarse.

En el nivel semiótico más concreto, los turistas-veraneantes venidos de las ciudades provocan la resurrección de los antiguos artesanos (madera, hierro, textiles, alimentación) y los neoartesanos urbanos instalan sus talleres neomedievales en los grandes lugares de turismo (Saint-Paul-de-Vance, les Baux, Saint-Tropez).

A partir de los años sesenta, la aspiración neoarcaica se profundiza y une cada vez más estrechamente la necesidad de la Naturaleza con la de la Cultura. La cultura debe entenderse aquí en el sentido generativo de principios de organización de la vida personal. La primera y más destacable unión aparece en los clubes de vacaciones de los que el Club Mediterráneo proporciona el prototipo avanzado: los clubes no se limitan a bucear en los elementos naturales —sol, cielo y mar—, sino que organizan sociedades comunitarias, y fraternidades en las que las jerarquías, los detritus y las obligaciones de la vida social, incluido el dinero (a condición de pagar), quedan excluidos: en ellos reina una nueva ley rousseauniana de la naturaleza, un neotribalismo. Así, vemos emerger, en una primera fase no contestataria, *utopías concretas* que son verdaderos ecosistemas socionaturales cerrados y (temporalmente) totales y que presentan la imagen ideal de una vida metaurbana, o sea, una metasociedad a la vez libre y comunitaria. Existe ya el inicio de una nueva ecología y de una nueva cultura, pero integrada en la alternancia, como recompensa y prima a la vida cotidiana «alienada».

Es al final del decenio de los sesenta cuando aparecerán el elemento ecológico y el elemento cultural, no ya en la periferia vacacional y en el microuniverso cerrado, sino en el corazón del ecosistema sociourbano y como problema global y radical. Estos elementos aparecen, primero, como sucesos, uno como brusca llamada de atención a la destrucción de la Naturaleza (alerta ecológica) y el otro como brusca sacudida que pone en cuestión las normas y los principios de la vida social: la sacudida contracultural. A través de estos sucesos-brechas emergen dos nuevas contratendencias que no solamente están ligadas al neoarcaísmo, sino que van a reforzarlo y a ampliarlo: la tendencia ecológica que pone en entredicho al ecosistema urbano-social; y la tendencia contracultural que pone en entredicho la organización misma de la vida individual y colectiva y que, aunque afecta primero al dispositivo generativo de la sociedad, afecta, sin embargo, a la relación ecológica en tanto que concierne a la vida fenoménica cotidiana.

LAS REIVINDICACIONES ECOLÓGICAS Y CULTURALES

Mientras que, hasta mediados de siglo, los daños ecológicos en el medio urbano se formulaban en términos de insalubridad y se veían circunscritas a islotes a reducir, ha ido quedando cada vez más patente, a lo largo del gran desarrollo técnico-económico de los años cincuenta-sesenta, que éste incrementaba y multiplicaba las toxicidades urbanas. Pero también parecía que una política de higiene general y de profilaxis social podría aportar soluciones técnicas que redujeran las toxicidades por debajo del nivel patológico. La alerta ecológica testimonia un verdadero salto cualitativo, al menos en un nivel de la toma de conciencia, y no se limita a traducir los mismos problemas en términos de *contaminación* y de *polución,* sino que ve amenazas letales allá donde antes no veía más que amenazas puntuales; ahora considera la polución y los contaminantes, no como sub-productos del desarrollo, sino como sus consecuencias fatales; ve, hasta el límite, no un desarrollo técnico-económico hacia la prosperidad y el bienestar, sino una *ubris* que tiende a contaminar las fuentes primeras de la vida y a degradar a la vida misma. Las soluciones, en estas condiciones, no pueden ser tecnológicas, sino que implican una reestructuración general del sistema no solamente urbano, sino también de la civilización.

No es solamente el medio urbano, es el conjunto del medio natural, es el ecosistema terrestre global el que se encuentra amenazado por los desechos y vertidos industriales, los escapes de los motores o la agricultura química. No es solamente la hecatombe la que corre el riesgo de despoblar la tierra, es la masacre del plancton y de la clorofila; el problema ecológico desborda, por tanto, en mucho al problema del ecosistema sociourbano y se convierte en el del sistema social en su organización fundamental.

Al igual que la alerta ecológica, la sacudida contracultural no puede reducirse a lo urbano, pero no puede separarse de ello. Sin entrar aquí en descripciones o en definiciones, indiquemos solamente que el movimiento contracultural se define, no solamente por oposición con las obligaciones-servidumbres del medio urbano («trabajo-casa, casa-trabajo»), sino por oposición con las obligaciones organizativas profundas (poco importa aquí que sean bautizadas como capitalistas, burocráticas, tecnocráticas o econocráticas), de la complejidad de la sociedad (jerarquización, espe-

cialización, inhibición, represión). Bajo este punto de vista, el movimiento es cultural, en tanto que afecta a los fundamentos organizativos de la sociedad y de la vida humana, entendiendo la cultura como dispositivo generativo del sistema social y de las normas de vida individuales. También bajo este punto de vista, el movimiento aparece en su destacable ambigüedad de contratendencia: por una parte, puede haber en él un movimiento de regresión hacia una indeterminación pre-organizativa que se expresa mediante un neotribalismo comunitario o un anarquismo sin trabas; pero, por otra parte, y *al mismo tiempo,* se puede ver en él una aspiración a la hipercomplejidad, es decir, a una organización en la que jerarquía, especialización y centralización se desvanecen en favor de las polivalencias y del policentrismo.

DEL NEOARCAÍSMO AL ECOLOGISMO

Si consideramos hoy la porción de evolución histórica que empieza en los años cincuenta, podemos ver la emergencia y el desarrollo, a través de saltos cualitativos, de las formas cada vez más ricas de una tendencia (o contratendencia) primero neonaturista, higiénica, vacacional y estética, después haciéndose más radicalmente cultural y ecológica. Este desarrollo está ligado a los desarrollos no solamente tecnológicos, económicos y sociales sino también (*por ello mismo*) ecosistémicos.

Esta tendencia parte de la alternancia (vacacional) y ha acabado en alternativa (de otra vida, en el caso contracultural, de otro desarrollo, en el caso ecológico). Partiendo de la periferia, le ha arrebatado el centro al ecosistema sociourbano y se ha planteado, incluso, aquí y allá, en términos radicales; partiendo de las esferas socialmente integradas, se ha convertido en fuerza de oposición o en forma de protesta.

La tendencia ecológica no tiene (¿todavía?) un rostro bien definido. Se presenta bajo aspectos ambivalentes y sus seudópodos obedecen a impulsos divergentes y diversificantes. Así, existe una incertidumbre y vaivén entre neo-Naturismo y neo-Ecologismo, entre neo-Arcaísmo y neo-Culturalismo. Esta contratendencia es, al mismo tiempo, una corrección y una tendencia. En efecto, tiene algo de *feed-back negativa,* que tiende a reequilibrar el sistema impidiéndole abstraerse demasiado del ecosistema (neonaturismo) y explotarlo demasiado (neoecologismo); tiene también algo de *feed-back positiva,* es decir, del desarrollo de una

tendencia nueva cuyo efecto tiende a desestructurar-reestructurar el conjunto de la organización moderna industrial burguesa urbana. Vemos en efecto también, por una parte, la posibilidad de una integración correctora (por «recuperación parcial») de la aspiración ecológica y de la aspiración cultural en el seno de la tendencia hegemónica, y por otra, la posibilidad de una inversión, revolucionaria o reaccionaria, de esta tendencia hegemónica. Además, y también efectivamente, puede verse perfectamente este movimiento, al igual que el rousseaunismo y el romanticismo, dudar, o sea, dividirse, entre una nostalgia mítica del *Arjé* y la búsqueda revolucionaria de una nueva vida y de una sociedad; entre estos dos polos, existe una posibilidad evolucionista-reformadora.

AÑO I DE LA ERA ECOLÓGICA

La palabra «ecología» nos remite a aquello que representaban las palabras conocidas de *medio,* de *entorno* y de *naturaleza:* pero añade la complejidad a la primera, la precisión a la segunda y elimina la mística a la tercera, o sea, la euforia. El concepto de medio, que es muy pobre, no nos remite más que a los caracteres físicos y a fuerzas mecánicas; el concepto de entorno es mejor, en tanto que implica un contenido planetario, pero es vago; el concepto de naturaleza nos remite a un ser matricial, a una fuente de vida, viva por sí; esta idea es poéticamente profunda, pero sigue siendo científicamente débil; estos tres conceptos descuidan el carácter más interesante del medio, del entorno y de la naturaleza: su carácter autoorganizado y organizativo. Ésa es la razón por la que hay que sustituirlos por un término más rico y más exacto, por el de *ecosistema.*

Digamos esquemáticamente que el conjunto de los seres que viven en un «nicho» constituyen un sistema que se organiza por sí mismo. Existe una combinación de relaciones entre especies diferentes: relaciones de asociación (simbiosis, parasitismo) y de complementariedad (entre comedor y comido, depredador y presa), jerarquías que se establecen y regulaciones que se constituyen. Se crea un conjunto combinatorio, con sus determinismos, sus ciclos, sus probabilidades y sus azares. Es un ecosistema al que consideramos a escala de un pequeño nicho o del planeta. Dicho de otro modo, existe un fenómeno de integración natural entre vegetales y animales, incluidos los humanos, del que resulta una especie de ser vivo que es el ecosistema. Este «ser vivo» es a la vez muy robusto y muy frágil. Muy robusto, puesto que se reorganiza siempre que, por ejemplo, aparece una nueva especie o desaparece una especie que tenía su lugar en la cadena de complementariedades; así, los ecosistemas han evolucionado, sin perecer, hasta este siglo, a pesar de las masacres que ha realizado el hombre cazador, a pesar de las estructuraciones que ha aportado el hombre agricultor y a pesar de las primeras poluciones que ha aportado el hombre urbano. El carácter autorreorganizador

espontáneo es la fuerza del ecosistema. Pero, como todo ser vivo, puede morir si se le inyecta veneno químico en dosis que impliquen la muerte en cadena de especies ligadas unas a otras y si se alteran las condiciones elementales de la vida —como la reproducción del plancton marino, por ejemplo—. Ya estamos viendo lagos muertos y campos sin vida animal.

Aquí, hay que comprender una cosa: el problema más grave no es tanto que el hombre utilice y dilapide la energía natural: energía la encontrará para dar y vender a partir de las radiaciones solares y en el átomo. Tampoco se trata tanto del volcado de desechos: todo ser vivo es excremental y «poluciona» su entorno. Pero los excrementos entran en el ciclo natural: en tanto que biodegradables son también bionutritivos. El peligro está en el veneno que degrada sin poder degradarse él mismo, vertido en cantidades tales que degrada la organización compleja de los ecosistemas. Ahora bien, degradar el ecosistema es degradar al hombre, puesto que el hombre, como todo animal, se nutre no solamente de energía, sino también, como dice Schrödinger, de negoentropía, es decir de orden y de complejidad.

Aquí interviene un dato fundamental que ha sido ignorado por el pensamiento occidental. Y es que el ser vivo, y *a fortiori,* el hombre, es un *sistema abierto.* Un sistema cerrado, un mineral, por ejemplo, no realiza ningún intercambio con el entorno exterior; un sistema abierto no vive más que gracias a ser alimentado por el exterior, es decir, en el caso del ser vivo, por el ecosistema. Todo sistema abierto vivo (autoorganizador) es, evidentemente, independiente en el ecosistema; produce su propio determinismo para responder a los riesgos exteriores, y sus «libertades» o riesgos propios para responder al determinismo exterior. Tiene su *originalidad.* Pero esta independencia es dependiente del ecosistema, es decir, que se construye multiplicando sus nexos con el ecosistema. Así, por ejemplo, un individuo autónomo del siglo XX construye su autonomía a partir del consumo de una gran variedad de productos, de una gran cantidad de energía (extraída del ecosistema) y de un muy largo aprendizaje escolar (que no es otra cosa que el aprendizaje del mundo exterior). *Así, cuanto más independientes nos hacemos, más nos convertimos en dependientes del mundo exterior:* es el problema mismo de la sociedad moderna que cree, por el contrario, emanciparse del mundo exterior al dominarlo.

Añadamos lo siguiente: cuanto más evolucionado es un sistema, es decir, cuando más complejo y rico, más abierto es. El hom-

bre es el sistema más abierto de todos y el más dependiente dentro de su independencia. Nunca había dependido la civilización de un número tan grande de factores ecosistémicos, y entiendo aquí por ecosistema no solamente la naturaleza, sino el ecosistema tecnosocial, que se superpone al primero y lo hace más complejo todavía. Yo podría demostrar que el ecosistema no es solamente nutricio en materia y en energía: ofrece también organización y orden, y nutre al hombre de negoentropía, *es para todo ser vivo, incluido el hombre, coautor, cooperador y coprogramador de su propio desarrollo.*

Por tanto, hay que dar un vuelco a toda la ideología occidental que, desde Descartes, hacía al hombre sujeto en un mundo de objetos. Es la ideología del hombre unidad insular, mónada en el universo, contra lo que el romanticismo no ha sabido reaccionar más que poéticamente, contra lo que el cientifismo no ha podido reaccionar más que mecánicamente haciendo del hombre una cosa, también. El capitalismo y el marxismo han continuado exaltando «*la victoria del hombre sobre la naturaleza*» como si la hazaña más épica fuera la de aplastar la naturaleza. Esta ideología de los Cortés y de los Pizarro sobre el ecosistema conduce, de hecho, al suicidio; la naturaleza vencida es la autodestrucción del hombre.

La conciencia ecológica es: 1.°) la conciencia de que el entorno es un ecosistema, es decir, una totalidad viva autoorganizada por sí misma (espontánea); 2.°) la conciencia de la dependencia de nuestra independencia, es decir, de la relación fundamental con el ecosistema que nos lleva a rechazar nuestra visión del mundo-objeto y del hombre insular. Es, por otra parte, la única manera de comprender las verdades de las filosofías no occidentales —asiáticas y africanas—, de reconciliarnos con ellas y de alcanzar una visión universal del mundo. El hombre debe considerarse como el pastor de las nucleoproteínas —los seres vivos— y no como el Gengis Kan del barrio solar. Por último, en un plano práctico inmediato, el hombre debe reconsiderar todo el problema del desarrollo industrial.

En nada de tiempo, ciertos espíritus han pasado de la ideología del crecimiento, panacea y parámetro absoluto, a su rechazo total como azote apocalíptico. A mi entender, la verdadera toma de conciencia ecológica es que: el crecimiento industrial no es el marco firme en el interior del cual deben situarse todos nuestros debates y nuestros problemas políticos y sociales; hay que considerar este crecimiento como una *feed-back positiva* (es decir, el

incremento de una desviación respecto al ecosistema), como un enorme incremento de entropía (es decir, de desorden en el entorno, de fuerzas de desintegración en el ecosistema) y como una tendencia exponencial que tiende hacia infinito (es decir, hacia cero, hacia la destrucción), del mismo modo que lo sería un empuje demográfico sin control. De hecho, el crecimiento industrial está todavía menos controlado que la expansión demográfica. Se trata, en este caso también, de invertir la visión. La respuesta no estaría, por tanto, en una nueva solución-milagro, la *zero growth,* el estado estacionario, sino en el crecimiento controlado. Ahora bien, esto plantea un problema enorme que es el de la política a escala planetaria, puesto que es evidente que el control del crecimiento debe venir de las necesidades planetarias y no solamente de las de las naciones industrializadas. Entonces se plantean ineluctablemente interrogantes como: qué control y quién controla. Y, si planteamos la cuestión del desarrollo económico en estos términos, hay que plantear también la cuestión del desarrollo del hombre, es decir, la de una mutación de la organización social entera.

¿Es el capitalismo incapaz de resolver el problema del control del crecimiento y, más ampliamente, el problema ecológico? Esto depende del nivel en el que se plantee el problema ecológico. Si no se considera más que su aspecto tecnológico y económico, entonces es posible —digo sola y llanamente *posible*— que el capitalismo pueda, gracias a un esfuerzo tecnológico, resolver los problemas de polución: construir motores de coche limpios, eventualmente sin gasolina, reducir la múltiple polución química en este o aquel sector de la industria o de la agricultura, etc. Ello le impondría restricciones, pero podría superarlas con un aumento de la concentración y de la organización, dominado y estimulado, a la vez, por los controles del Estado. En este sentido, la ecología puede darle un nuevo impulso, tal como lo han hecho las crisis económicas, mortales en sus inicios, pero, a veces, estimulantes en sus efectos. Por otra parte, podría desarrollarse un capitalismo ecológico que fabricara y vendiera lo no contaminante, lo sano y lo regenerante. ¿Qué digo? Esto ya ha empezado y no solamente de manera mitológica (como en la publicidad de dentífricos, bebidas gaseosas e incluso de venenos como el tabaco que nos facilitan un aliento fresco), hay ya un capitalismo alimentario, turístico, vacacional e inmobiliario que vende naturaleza, sol, agua pura, salud, etc.

En un nivel fundamental o radical, sin embargo, el problema

ecológico nos obliga a contemplar la reestructuración de la vida y de la sociedad humana. En este sentido, al ecologismo de «derechas», que es, ante todo, tecnológico, se opone un ecologismo de «izquierdas». Las ideas de socialismo han sido los mitos anunciadores de esta aspiración; la palabra «revolución» ha expresado la profundidad de la reestructuración necesaria; pero las fórmulas llamadas socialistas o revolucionarias actuales son, a mi entender, las caricaturas, las desviaciones o los esquemas rudimentarios de la extraordinaria mutación necesaria. Estoy convencido de que la sociedad no existe todavía. Desde hace diez mil años, la sociedad busca a tientas una fórmula sin encontrarla.

Para explicar mi modo de sentir, utilizaré la analogía prebiótica. Antes y para que naciera la primera célula viva, esta maravilla de organización que es la base de todos los organismos que se han desarrollado a partir de ella, ha habido millones de millones de años de reacciones químicas y ensamblajes de macromoléculas, hasta que apareció, por azar o por necesidad, todavía objeto de discusión, el primer sistema metabólico autorreproductor viable. A mi entender, la historia humana, a través del ruido y del furor, a través de pruebas y errores, es la historia de una presociedad. Para llegar a otro tipo de historia hace falta tanto el desarrollo de movimientos profundos, cuasi inconscientes, como de la toma de conciencia elemental de las verdades primarias y de los peligros mortales.

Existe una crítica de la economía política por el ecomovimiento. Ahora bien, no se trata de sustituir sino de integrar y de superar; incluido el ecologismo, que, aislado e hipostasiado, se convertiría en una palabra fetiche y en un mito del mismo tipo que los que le han precedido. Es necesario, al menos a mi entender, construir una metateoría y una nueva práctica. Pero, para ello, falta todavía lo esencial: una ciencia del hombre que sepa integrar al hombre en la realidad biológica, determinado siempre sus caracteres originales. Sin el desarrollo de esta ciencia, seremos impotentes, igual que la burguesía hubiera resultado impotente sin el desarrollo de las ciencias físicas que han permitido el desarrollo de las tecnologías, y como el socialismo, en tanto que movimiento ascendente, hubiera resultado impotente sin las teorías sociológicas de Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Bakunin o Marx. Necesitamos una teoría de los sistemas autoorganizadores y de los ecosistemas, es decir, hay que desarrollar una bioantropología, una sociología fundamental y una ecología generalizada. Para ello, no hay que confiar en el desarrollo de las ciencias; éste

opera de forma cuantitativa con enormes medios, pero con un enorme despilfarro, debido a la burocratización, a la tecnocratización y a la hiperespecialización de la investigación científica; los grandes descubrimientos y las teorías de vanguardia nacen en las brechas del sistema, como el descubrimiento del código genético por Watson y Crick, e incluso, para tomar un ejemplo dentro de las disciplinas clásicas, el descifrado del «lineal B», del que tan bien habla Vidal-Naquet en su prólogo al libro de John Chadwick [1]. La ciencia progresa hoy *estadísticamente,* por la cantidad de investigaciones, y *no lógicamente.* Jacob Bronowski ha dicho acertadamente que el concepto de ciencia sobre el cual vivimos actualmente no es ni absoluto ni eterno. Es el concepto de ciencia el que tiene que pasar a un nivel más elevado de complejidad, de riqueza y de lucidez. A mi entender, la nueva ecología generalizada, ciencia de las interdependencias, de las interacciones y de las interferencias entre sistemas heterogéneos, ciencia más allá de las disciplinas aisladas, ciencia verdaderamente transdisciplinaria, debe contribuir a esta superación.

[1] *Le déchiffrement du linéaire B,* París, 1972.

C. ACONTECIMIENTOS-IMPACTO

«SALUT LES COPAINS»*

LA NUEVA CLASE ADOLESCENTE

La adolescencia surgió como clase de edad, durante la mitad del siglo XX, incontestablemente, bajo el estímulo permanente del capitalismo del espectáculo y de lo imaginario, pero se trata de un estímulo más que de una creación. En los países del Este, igual que en los países atrasados económicamente, vemos cristalizaciones análogas, como si el fenómeno obedeciese más a un espíritu del tiempo que a determinaciones nacionales o económicas concretas. Sin embargo, vemos que es en el universo capitalista occidental donde el fenómeno se difunde plenamente, teniendo a los *mass media* como intermediario.

El adolescente, en tanto que tal, aparece y se cristaliza a la vez que cesa o desaparece el rito de iniciación, o sea, cuando el acceso al estado de hombre se hace gradualmente. En lugar de una ruptura, especie de muerte de la infancia y de renacimiento en estado adulto, se constituye una edad de transición, compleja, ambivalente, una suerte de espacio biológico-psicológico-social que ofrece el terreno propicio para la eventual constitución de una clase de edad adolescente.

Las clases de edad, cuya organización estructura a las sociedades arcaicas, desaparecen de las sociedades históricas occidentales hasta el siglo XX. Bastante curiosamente, nuevas clases de edad tienden a volverse a formar en el vértice evolutivo de las sociedades actuales. La edad adulta se ve flanqueada por una parte por la *teen-age,* y por otra, por una «tercera edad» en formación, donde se intenta encerrar para desguace a la cohorte de los postquincuagenarios.

---

* Ver *N. del T.* de la página 361.

La constitución de una clase adolescente no es más que un simple acceso a la ciudadanía económica. De todas formas, este acceso significa promoción de lo juvenil. Esta promoción constituye un fenómeno complejo que implica especialmente una precocidad cada vez mayor (sin duda, aquí, la cultura de masas desempeña un gran papel, introduciendo masiva y rápidamente al niño en el universo ya bastante infantilizado del adulto moderno). A la precocidad sociológica y psicológica se asocia una precocidad amorosa y sexual (acentuada por la intensificación de los estímulos eróticos aportados por la cultura de masas y la continua atenuación de las prohibiciones). Así, el *teen-age,* no es infancia constituida en clase de edad, es la infancia que se transmuta en adolescencia precoz. Y esta adolescencia será capaz de consumir no solamente el ritmo puro, sino el amor, valor mercantil número y valor supremo del individualismo moderno, del mismo modo que estará en disposición de consumir el acto amoroso.

La formación de la nueva clase se realiza en un clima de promoción de los valores juveniles en el conjunto de la sociedad (último homenaje: Maurice Chevalier lanzando el «ye-yé» al mismo tiempo que su *À soixante-quince berges,* canto de esperanza de los septuagenarios); mantenerse joven se ha convertido en la ambición del «carroza». Efectivamente, en espíritu y en cuerpo, uno puede ahora mantenerse joven. Se trata, más que de una promoción de los valores juveniles, de una acentuación prodigiosa del proceso de rejuvenecimiento del adulto en un mundo en el que la «adolescencia permanente» [1], si no está a la orden del día, al menos es ya el deseo secreto que recorre, en forma de escalofrío, el cuerpo del adulto y del viejo.

La nueva clase de edad engloba a los decagenarios de diferentes clases sociales: ello va en el sentido de la constitución de la gigantesca capa salarial de las sociedades modernas donde las múltiples jerarquías y diferenciaciones de autoridad, de riqueza, de prestigio y de salud no impiden, en modo alguno, la homogeneización de los gustos y de los valores de consumo, empezando por la cultura de masas. Es ésta la que hace de piloto de esta homogeneización y, en este sentido, se puede decir que la constitución de la nueva clase de edad es un aspecto del desarrollo de la cultura de masas.

---

[1] Ver Georges Lapassade. *L'Entrée dans la vie,* París, 1963.

Pero la nueva clase de edad no es totalmente homogénea. Presenta, incluso en su héroes, un rostro complejo, o más bien múltiples rostros, desde la camisa negra con la cadena de moto (imagen predelincuente en la percepción de padres y adultos), hasta el *beatnik,* el intelectual barbudo y rebelde, heredero de aquello que los periódicos llamaban hasta hace poco existencialismo; desde el escolar de catorce años que lanza sus imprecaciones infantiles contra el «profe» de matemáticas hasta el muy viril Johnny*. En cualquier caso, se pueden destacar trazos comunes.

La clase de edad se ha cristalizado sobre:

— Una panoplia común, que, por lo demás, evoluciona a medida que los «carrozas» ávidos de juventud se la apropian: así, se han extendido los *blue-jeans,* los polos, las camisas y chaquetas de cuero, las *tee-shirts* estampadas, las camisas bordadas. Los cánones de elegancia decagenarios no están por tanto establecidos y se renuevan rápidamente según las normas de la democratización/aristocratización propias de la moda adulta (sobre las cuales se injerta una dialéctica suplementaria provocada por el saqueo adulto y por la voluntad permanente de diferenciarse de la clase saqueadora).

— Un cierto tipo de maquillaje femenino (ojos pintados, pastas en la cara, no pintarse los labios), ciertos tipos de peinado, desde la ofélica cascada pilosa hasta las pícaras trenzas; en una palabra, cánones de belleza y de seducción autónomos.

— Acceso a los bienes de propiedades decagenarias: guitarra preferentemente eléctrica, radio de transistor, colecciones de discos, fotos, etc.

— Un lenguaje común lleno de epítetos superlativos como «fenomenal» o «sensacional», un lenguaje de «colegas» [«*copains*»] con algunas palabras clave (¿se trata de la forma «*twist*» de aquella aspiración que nos impulsaba a llamarnos «compañero» o «hermano»?).

— Sus ceremonias de comunión, desde el *surprise-partie* hasta el espectáculo de *music-hall* y reuniones gigantes.

— Sus héroes. Ha nacido un culto familiar de ídolos-compañeros. No se ha llevado hasta el extremo del «voyerismo», por tanto, la naturaleza exacta de las relaciones entre Sylvie** y Johnny no

---

* Al referirse a «Johnny» el autor se refiere al cantante francés Johnny Halliday, muy de moda en los años sesenta. *(N. del T.)*

** Sylvie es el nombre de Sylvie Vartan, que, además de cantante de moda en los sesenta, estaba casada con Johnny Halliday. *(N. del T.)*.

constituye una cuestión obsesiva para los decagenarios. Ciertamente, no existe el deseo de que el ídolo-compañero del otro sexo sea permanente o se case, pero no se tiene la obsesión por su vida privada. Este culto es, por tanto, mucho más razonable, menos mitologizante que el del *star-system.* Pero es mucho más ardiente en el acto de la comunión, la gira, en el que la relación se hace frenética y extasiada.

EL «YE-YÉ»

En la película *A Lonely Boy,* dedicada a Paul Anka, ídolo canadiense-americano del *teen-age,* se ve, durante la gira del joven artista, a las admiradoras poseídas, vociferantes, desmayadas y desfallecidas. Este entusiasmo, que es un renuevo de las ceremonias arcaicas y que alcanza un estado extático, espanta al adulto, que recela de este frenesí desencadenado por un ritmo de *twist,* olvidando que un redoble de tambor o un grito de «a muerte» desencadenaba en él su propio frenesí. En efecto, existe un frenesí libre que viene desencadenado por el canto ritmado, el «ye-yé» del *twist.* Pero mirémoslo más de cerca.

De hecho, a través del ritmo, esta música acompasada, sincopada, de gritos de *ye-yé,* participa de alguna cosa de tipo elemental, biológico. ¿No será la expresión, sólo un poco más fuerte entre los adolescentes, de la vuelta de toda la civilización hacia una relación más primitiva, más esencial, con la vida, con el fin de compensar el incremento continuo del sector de lo abstracto y lo artificial?

Por otra parte, las sesiones y las concentraciones de *twist* son ceremonias de comunión en las que el *twist* aparece como el médium de la intercomunicación, el rito que permite a los jóvenes exaltar y adorar a su propia juventud. Uno de los significados del *ye-yé* es: «somos jóvenes».

Además, si miramos los textos de las canciones, encontraremos los temas esenciales de la cultura de masas. Así, el «ye-yé» se empareja con el amor:

que te quiero de verdad,
ye-yé, ye-yé

A lo cual se añaden temas propiamente decagenarios, como los comentarios maliciosos de los chicos sobre las chicas, o de las chicas sobre los chicos, y también, las evocaciones escolares.

El *ye-yé* se sumerge en los contenidos de la cultura de masas para adultos, ciertamente, pero no debemos descuidar su carácter propio, que nos introduce en un juego puro, en una estructura de vida que se justifica esencialmente en el sentimiento del juego y en el placer del espectáculo. Esta estructura puede calificarse de nihilista en tanto que el valor supremo está en el propio juego. Este juego es, por lo demás, ambivalente. Por una parte, se abre a esta forma apacible y consumidora del nihilismo que constituye el individualismo del goce personal, debido a lo cual, por tanto, nos remite una vez más a la cultura de masas de los adultos y, más ampliamente, a la civilización burguesa actual. Por otra parte, puede haber en el *ye-yé* los fermentos de una no-adhesión a ese mundo adulto del que rezuma el aburrimiento burocrático, la repetición, la mentira y la muerte; mundo profundamente desmoralizador bajo el punto de vista de todas las aspiraciones profundas de un ser joven; mundo en el que la joven lucidez (no compartida por todos los jóvenes) no ve en la vida de los adultos más que el fracaso.

La exaltación del *ye-yé* puede llevar en germen el furor de la camisa negra y del rechazo solitario del *beatnik,* pero puede ser también la preparación purificadora para el estado de asalariado casado, encajado, integrado y gozoso. Lo que ocurre es que en ese *ye-yé* conviven todavía indistintos el nihilismo de consumación y el nihilismo de consumo. En el *ye-yé* hay superstición, o sea, mezcla de contenidos de la cultura de masas y de una ausencia de contenidos. *Ye-yé* es algo que suena como el dadá de Tzara y algo que suena ya a *gagá.* Esta contradicción, o si se prefiere, esta heterogeneidad, corresponde perfectamente a la adolescencia, edad de preparación para el estado adulto y de rechazo del estado adulto, edad ambivalente por excelencia que lleva siempre en su seno la posible revuelta de la juventud y su probable conformismo.

Por tanto, hay que saber leer los múltiples sentidos del *ye-yé* pensando siempre que el sentido finalmente dominante no reducirá la ambivalencia. En efecto, yo creo que el sentido finalmente dominante del éxtasis deseado, al que aspiran los *ye-yé,* es el goce; este gozar bajo todas las formas engloba (y se vuelca en) el goce individualista burgués: gozar de un lugar en el sol, gozar de los bienes y de las propiedades; el goce consumidor, en una palabra. Pero la profundización y la intensificación del consumo es la consumación.

La copinización *

La nueva clase adolescente aparece como un microcosmos de la sociedad entera y es portadora de los valores de la civilización en desarrollo: el consumo y el goce, y aporta a esta civilización su valor propio: la juventud.

De todos modos, aunque a imagen de la sociedad, la nueva clase tiende a encerrarse en una pequeña sociedad estanca. No de forma agresiva (y esta ausencia de agresividad ¿no traduce la huella ya profunda de la cultura de masas?). Con una voluntad de indiferencia, que es, quizá, su gran ilusión, el mundo «*copain*» se encierra en un «nosotros los jóvenes no somos unos carrozas», como si hubiese en la juventud una cualidad inalterable e inalienable, como si su problema no fuera, precisamente, el envejecimiento.

Pero huyamos de la percepción superficial. El eufórico «somos jóvenes» esconde un rechazo más que una inocencia boba. Incluso, quizá, indica un rechazo particularmente intenso de una angustia particularmente intensificada: la del envejecimiento, puesto que los progresos de la juvenilización son también los de la angustia de envejecer.

Además, la «copinización» general, quiero decir la eliminación de los aspectos desagradables de la existencia, ¿refleja una boba frivolidad o bien el deseo de ganarle tiempo a la seriedad inexorable, a los conflictos y tragedias reales del hombre y de la sociedad?

¿Se nota que el juicio de conjunto es difícil? ¿Difícil porque el problema, que parece superficial, de una gran reunión de *twist* nos remite a la formación de una clase de edad que ramifica sus raíces en el interior de todo el cuerpo social? Para captarlo es necesaria una comprensión sistemática de toda la civilización en desarrollo, lo cual requiere un gran esfuerzo de revisión de los lugares comunes.

Difícil también porque la percepción de los adultos, padres y educadores, está falseada de principio, desviada y coloreada. El adulto se sorprende siempre al ver surgir una fuerza primitiva, fulgurante, o simplemente extraña a lo que él querría seguir concibiendo como inofensiva inocencia.

---

* Licencia lingüística que deriva de «copain». *(N. del T.)*

El adulto tiene que hacer autocrítica, yo diría incluso hipercrítica de su actitud que, de todos modos, estará intensamente cargada de autojustificación. Tendrá también que desconfiar de su amargura peyorativa, de su tristeza piadosa y, eventualmente, de una contratendencia a la complacencia que le hará maravillarse ante «esta espléndida juventud».

Existe, por último, una dificultad que se debe a la naturaleza del fenómeno juvenil actual y del fenómeno global de la civilización.

Igual que la edad adolescente, la clase de edad adolescente es compleja y ambivalente. En ella se enfrentan y se combinan elementos contradictorios y vectores múltiples. De ahí la incertidumbre del propio fenómeno.

Copain-clopant *

¿Podemos, por ejemplo, decir si la juventud está satisfecha o descontenta? ¿El esquematismo de la pregunta no la falsea? ¿Podemos decir que está satisfecha en algunos aspectos y descontenta en otros? O bien ¿quizá sea incapaz de saber si está satisfecha o descontenta? Vayamos más lejos: ¿Esta incertidumbre no estará basada en la realidad? ¿No traduce el sentimiento profundo de la fracción de la humanidad que penetra en la civilización del bienestar, del confort, del consumo y de la racionalización, que se regocija y se maravilla, pero que, al mismo tiempo, presiente un malestar en el bienestar, una sensación incorfortable del alma en el *confort,* una pobreza afectiva en la abundancia, una irracionalidad fundamental bajo la racionalización? ¿Sabemos si hay que estar satisfecho o insatisfecho en esta sociedad?, o, más bien, ¿no estamos a la vez muy satisfechos y muy insatisfechos?

En este mundo que nos remite a lo juvenil y en el que lo juvenil nos remite al mundo, hay que guardarse bien del pensamiento simplificador y del juicio de bajo nivel. Tomemos, por ejemplo, esos delirios frenéticos que generan las giras de los cantantes y que, a la mayoría de los adultos les parece del todo lamentable.

---

* Se trata de un juego de palabras intraducible. En francés, «*clopin-clopant*» es una expresión que significa «renqueando» o «cojeando». El autor sustituye la primera parte, «*clopin*», por la palabra «*copain*», cuya fonética es semejante, de forma que une los sentidos de «colega» y de «renqueante». *(N. del T.)*

Por mi parte, hasta *A Lonely Boy,* yo había observado siempre estos trances con uno ojo clínico y divertido, divirtiéndome en diagnosticar, en nuestra sociedad orgullosa, estas formas salvajes de la mística y estas formas elementales de la posesión. Ante *A Lonely Boy,* como si se rasgara una membrana, creí percibir algo más: una verdad. Encontré emocionante el éxtasis por una canción, el tránsito provocado por una voz musical, esa relación tan violentamente emocional con el ritmo y con la música, incluso acompañada de fútil adoración, cuando esta adoración no es otra cosa que agradecimiento por el éxtasis experimentado. Existe un mensaje de éxtasis sin religión, sin ideología, que nos ha llegado mediante una prodigiosa inyección de savia negra, de negritud desarraigada, en la civilización americana, y que se incorpora en la humanidad del siglo xx. El *ye-yé* lo testimonia de forma virulenta.

Ciertamente, yo soy de aquellos que querrían que los éxtasis tuvieran un sentido, que se inscribieran en un movimiento de realización de la fraternidad humana, del progreso de la especie. Pero también soy de los que prefieren, ante los fervores engañosos y corrompidos de los decenios treinta a cincuenta, un fervor, por así decirlo, vacío e inofensivo.

Así, desde entonces, me parece bien aquello que atormenta o deja desolados a muchos adultos. Inversamente, muchos adultos se tranquilizarán con lo que a algunos les parecerán signos de adaptación no a la vida, sino a la mediocridad de vivir, en una sociedad mediocre y en un tiempo mediocre.

En este caso, también, feliz quien pueda cortar de forma definitiva. La clase de edad adolescente tiene, ciertamente, la función de conservar la adolescencia. Pero también tiene la función de prepararse para la edad adulta. Se trata de un canal lleno de diques y que lleva a los jóvenes, a través de los bullicios necesarios, hacia la adaptación a la vida social. Finalmente, estos jóvenes, objeto de tantas angustias e inquietudes —aunque ellos mismos rechacen sus angustias e inquietudes, como, sin duda, rechazan sus necesidades de inútil fervor— se encaminan hacia la edad adulta, renqueando (*copain-clopant*) [2].

---

[2] El acontecimiento-impacto que ha inspirado este texto es la «noche de la Nación» (*«nuit de la Nation»*), un encuentro pacífico de adolescentes convocado por la emisión *Salut les copains,* de la emisora Europe n.° 1, en el que la fiesta se transformó en explosión violenta, con barricadas de árboles arrancados, cristales rotos, etc.

UNA TELETRAGEDIA PLANETARIA

El mundo occidental y una parte de los otros mundos pudo ver y vivir la tragedia del presidente Kennedy en directo. La televisión presentó el acontecimiento con apenas una hora de retraso respecto al asesinato. Después retomó el tema de la tragedia para no abandonarlo, siendo bajo los flases de la prensa, ante los ojos de los periodistas y antes las cámaras de televisión como Ruby mató a Oswald.

Vivimos, por tanto, la tragedia del presidente Kennedy en el presente y la vivimos también en la omnipresencia. Presentes mediante la radio y televisión no solamente en Dallas y en Washington, sino en las capitales del mundo en las que se avivaba la emoción. Pudimos captar las primeras reacciones de Fidel Castro y los sollozos de los estudiantes americanos. Pudimos también hacer prodigiosos saltos hacia atrás en el tiempo, escuchar la voz de Lee Oswald registrada en una emisión de radio en Nueva Orleans respondiendo a una pregunta acerca de la persona de Kennedy.

Estuvimos presentes, a pesar de quedarnos en casa, ante la televisión, junto al transistor, con los periódicos. Estuvimos *telepresentes*. Teleasistimos a la tragedia Kennedy. Teleparticipamos.

UN DISPARO AL CORAZÓN

Este espectáculo no fue solamente espectáculo. Esta participación no fue solamente participación estética. Todo el mundo político, o simplemente todo el mundo, estaba implicado y, al mismo tiempo, perturbado por el asesinato. Pero había algo más, y ese «algo más» fue, cronológicamente, el primer elemento; muchos se sintieron emocionados por la muerte brutal de una persona próxima. Fue un disparo al corazón, encubierto después por la reconstrucción del tejido político después de la lesión, la resconstitución de los tejidos vitales y también por la sorprendente evolución de la tragedia, abandonando las cumbres planetarias para lanzarse a los bajos fondos de una novela americana de crímenes.

Lo más destacable de todo este asunto fue ese disparo al corazón inicial. Ya se destacó en el momento: lo primero que conmocionó a la opinión fue *la muerte de un hombre.* ¿Cómo y por qué? La mayoría de los hombres muere sin que su muerte sea percibida como muerte humana más que por sus allegados. ¿Es que Kennedy estaba tan próximo de tan lejanas humanidades?

Para comprenderlo hay que remontarse a su telepresencia mientras estaba vivo. Kennedy, sin que nosotros nos diéramos cuenta, era la Gran Presencia del mundo occidental.

Presente a doble título. Por una parte, presidente de la más grande de las Naciones, líder de la coalición occidental, su nombre aparecía constantemente en todo comentario, en todo pensamiento acerca del curso del mundo o de su simple supervivencia. Por otra parte, el sistema de los *mass media* de Occidente (prensa, radio, cine y televisión) había hecho de él un «Olímpico» de cuerpo entero. Había sido convertido en *vedette* en tanto que presidente joven, guapo, abierto y simpático; en tanto que esposo feliz de una bella modelo-presidenta; en tanto que padre feliz de unos niños guapos y traviesos.

Al mismo tiempo que héroe de una aventura política cósmica, John Kennedy era el protagonista de un folletín incesante que hubiera podido llamarse *La familia Kennedy,* familia que desempeñaba admirablemente su función olímpica (recepciones, ceremonias, viajes) y su función humana (afecto, alegría del hogar). Había en todo ello una doble imagen superpuesta del Kennedy-presidente y del Kennedy-familiar, un mismo impulso de juventud y de felicidad. Era una de las últimas felicidades del Olimpo, en un momento en que las estrellas sufrían de la soledad publicitaria y las reinas, de las dificultades domésticas.

John Kennedy era uno de los raros «Olímpicos» de cuerpo entero del mundo contemporáneo. Beneficiándose de los prestigios afectivos de la elite sin poder de reinas y estrellas, se beneficiaba, por añadidura, del prestigio de la dirección del mundo.

Había, sin duda, algo de mitológico en la imagen de la felicidad kennediana. Había, en la Gran Presencia kennediana, un fenómeno de magnificación y de hiperpersonalización. Pero ¡qué error sería reducir lo que pasó (y en general lo que nos transmiten los *mass media*) a un fenómeno de mitologización! Hubo, al mismo tiempo —y sobre todo— un fenómeno de *humanización*, o más bien de máxima irradiación, de irradiación planetaria, de una personalidad humana. La presencia telesimpática de Kennedy nos resultaba no solamente como producto de una situación privile-

giada (presidencia de los Estados Unidos) y de un sistema de comunicaciones (prensa, radio, cine, televisión) que segrega ídolos y «Olímpicos», sino también de una radiación personal de la que los *mass media* han sido los repetidores a través del planeta.

John Kennedy estaba presente en tanto que John Kennedy y no sólo en tanto que símbolo de la felicidad-de-los-grandes-de-este-mundo. Estaba presente con su sonrisa y con su estilo que le hacían aparecer en las fotos o en las cintas de película como en la vida: aparentemente hombre de buena voluntad y de coraje, personalidad que se escapaba, en gran parte, del estereotipo del hombre político (estereotipo muy extendido en la vida política real), personalidad no jerárquica sino simpática, en el pleno sentido del término.

En este caso, podemos hablar de teleamor y de teleamistad, en las que vemos lo lejano llegar a una proximidad sorprendente, a lo extranjero alcanzar la más íntima intimidad. Doble intimidad mediante la cual nos inmiscuíamos como mirones amistosos en la casa de los Kennedy y mediante la cual Kennedy penetraba en nuestra casa como visitante amistoso.

Fue el no se qué de la persona de Kennedy la condición *sine qua non* para la pena y la consternación sentidas.

La repentinidad del golpe y la irrupción de la tragedia en la felicidad (la imagen de la felicidad no se había disipado sino como condensado después del aborto de Jackie) aportaron el elemento fatal a la tragedia: no en el elemento piadoso —en el sentido intenso en que Aristóteles, hablando de la tragedia griega, hablaba de la piedad—, sino que fue, como en una tragedia privada, un *disparo al corazón.*

La distancia —geográfica y sociológica— nos hace insensibles a las peores miserias. En este caso, la teleparticipación facilitada por los *mass media* modernos permitió anular la distancia para John Kennedy. El privilegio de los «Olímpicos» modernos no es solamente de ser sobrehumanos, sino más bien que la ventaja primera de su superhumanidad es el poder ser humanos a distancia. ¿Podría democratizarse tal privilegio por debajo del Olimpo? ¿Podrían los medios de comunicación modernos hacer que los humanos se comunicaran entre sí? Éste es otro problema que trataré en otra parte.

LA SACUDIDA PLANETARIA

La brutalidad de la onda de choque del anuncio de la muerte

de Kennedy creció debido a la sorpresa y, digámoslo globalmente, debido a su carácter de tragedia. Trágica es la muerte de todo hombre joven con un gran destino repentina y prematuramente interrumpido por esta fuerza ciega que puede tomar los nombres antinómicos y complementarios de azar o de destino. La tragedia de Kennedy parece brotar fuera de la política para afectar a nuestra afectividad y a nuestra humanidad. Evidentemente, está condicionada por la política, puesto que nosotros —la opinión mundial— no hubiéramos conocido a Kennedy sin su elección a la presidencia de los Estados Unidos y esa tragedia volverá, tarde o temprano, a la política: pero, durante un tiempo, la tragedia del presidente Kennedy es un fenómeno extrapolítico. Por otra parte, no se trata en absoluto de una tragedia para aquellos para quienes Kennedy se confunde con su función política: para la prensa china, la muerte del jefe del imperialismo americano es un hecho sin importancia ni consecuencias; no hay por qué alegrarse ni por qué afligirse puesto que, para ellos, la realidad es el imperialismo americano y eso no se modificará en absoluto por el cambio de epónimo.

De extrapolítica, la tragedia va a extenderse a todos los puntos cardinales: a convertirse al mismo tiempo en tragedia política, tragedia suprapolítica y tragedia infrapolítica.

La tragedia suprapolítica es la sacudida cósmica que se siente sobre la corteza política planetaria. La tragedia infrapolítica es el descenso a los infiernos del hampa y de la neurosis americanas. La tragedia política es que todas estas tragedias afectan o corren el riesgo de afectar conjuntamente al curso de la política mundial.

Fue durante las horas que siguieron al asesinato cuando culminó la tragedia suprapolítica. Un viento de pánico atravesó las ondas de radio y de televisión. América, privada de su piloto, pareció, de repente, un barco sin rumbo que podría arrastrar a toda la flota humana al naufragio; América, privada de su capitán, ¿sería testigo del desencadenamiento de las fuerzas oscuras: la historia anticomunista?, ¿un baño de sangre racial? ¿Se ha inoculado el miedo en la opinión a través de los periodistas inquietos y por las capitales angustiadas? Aquí, la inquietud política alimenta el sentimiento de tragedia planetaria que se impone bruscamente: Jruschov vuelve a Moscú a toda prisa; por todas partes, los jefes de estado se alarman. La opinión, oscuramente, siente planear una amenaza de catástrofe cósmica. Existe, efectivamente, una sacudida planetaria. La muerte de los grandes césares, de los héroes-dioses, en la Antigüedad, venía acompañada de signos celestes,

de temblores de tierra. Hoy, la angustia no se proyecta ya hacia el exterior, en forma de prodigios, sino que se hunde en el interior de la conciencia. Un gigantesco diablo cojuelo, levantando techos y tejados del área occidental y, quizá, del área oriental, habría podido ver millones de rostros humanos tensos por la angustia, de hora en hora, ante sus televisores y ante sus transistores.

Esta angustia política, con bastante fundamento, instala, naturalmente, a Kennedy en lo más alto de su papel de héroe. Su muerte conmueve al orden mundial. La tragedia humana es a escala cósmica. Pero, inmediatamente las fuerzas de conjuración se ponen en marcha: de cada capital, sale un avión con el más grande, o casi, hacia Washington. Moscú delega en su hacedor-de-paz y en su deshacedor-de-caos. Los Grandes Electores del mundo occidental no vienen en tanto que vasallos, sino como estabilizadores. El Concilio espontáneo del mundo occidental, al cual se une, portando un ramo de olivo, el Gran Enviado del Antagonista, parece no solamente garantizar el interregno del Imperio, sino exorcizar a los poderes maléficos. La infantería de jefes de Estado que compone el cortejo del ataúd del héroe ofrece sosiego. Así, la transmisión, en directo, de los funerales nos mostró: en cabeza, el ataúd del joven Alejandro de la era burguesa, seguido de su Bucéfalo; después viene la tragedia íntima, Jacqueline Kennedy, viuda orgullosa, toda de negro, rodeada de los suyos; después, detrás, la tragedia planetaria con la masa de los Grandes.

EL RAVAILLAC * DE DALLAS

Todo podría haber acabado con los funerales, grandiosa ceremonia de vuelta al orden; pero la tragedia planetaria ya se había hundido en el más pavoroso de los suspenses criminales americanos, después de haber parecido errar por el mundo extraño de los Ravaillac dementes, especializados en el asesinato de jefes de Estado. La cuestión del asesino nos remite a la vez a la política y a la infrapolítica. La opinión se polariza: hay, por una parte, los politizados que ven en el supuesto asesino el instrumento de una política (tanto agente comunista por la derecha americana, como

* Ravaillac fue quien asesinó a Enrique IV de Francia, en 1610. *(N. del T.)*

agente provocador por la izquierda europea) y, por otra parte, los no politizados que ven la resurrección de un arquetipo histórico o que sienten la tragedia como una fatalidad shakesperiana. Entre estos dos polos, la masa flotante de la opinión, solicitada por igual en las dos direcciones, se pregunta sobre la fotografía de un hombre de cara delgada y aguda, con el ojo tumefacto, y que parece sonreír. Rostro que permanecerá para siempre enigmático puesto que la sonrisa se paraliza ante otra foto que nos muestra a Lee Oswald en el momento mismo en que le mata Ruby.

Foto fascinante que, por los gestos y las fisonomías, parece extraída de una película de criminales de la serie B; por la paralización del movimiento de los cuerpos y de las caras, parece emanar de un Masaccio de los tiempos modernos.

El asesinato se hunde en dos bajos fondos entre los cuales no se puede elegir, entre los cuales no puede haber elección: el bajo fondo de la sociedad simbolizada por ese cabaré de *strip-tease,* plataforma giratoria del hampa y de la policía, y el bajo fondo del alma que, en la conciencia de Lee Oswald, le empujaba hacia el comunismo y contra el comunismo, pero, sobre todo, contra el americanismo, como si a través de sí mismo el mal de los *angry young men* se alimentara de la ira necesaria para golpear a la imagen gozosa, optimista y feliz simbolizada por John Kennedy.

Pero, bajo estos bajos fondos reaparece la política. La relación Ruby-Oswald indica que algún origen oscuro ha utilizado los bajos fondos. Detrás del crimen errático se perfila la maquinación. El asunto no ha terminado.

El asunto no ha terminado, pero la tragedia se ha consumado. Es, quizá, la primera teletragedia planetaria de la historia humana. Teletragedia vivida en directo en toda la superficie del globo. El repetidor de satélite fue la nueva estrella artificial de esta nueva forma de destino común. Todo esto lo vivimos: vivimos la muerte de Kennedy como un poco la nuestra y vivimos la angustia de la especie humana. Vivimos algo de extraordinario. Y, sin embargo, ¿lo vivimos realmente? ¿No estábamos en una situación extraña, especie de simbiosis del espectáculo y de la participación? ¿No nos mantuvimos separados de la tragedia por una membrana, la propia pantalla que nos la transmitía?

LA INTERNACIONALIDAD DE LAS REVUELTAS ESTUDIANTILES (NOTAS METODOLÓGICAS)

En Madrid, en Nanterre, en Roma, en Berlín (Oeste), en Argel, en Praga y en Varsovia [1], se han producido violentas manifestaciones estudiantiles.

El primer problema consiste en preguntarse si esta sincronía es una coincidencia o si, por el contrario, resulta significativa, es decir, preguntarse si el significado de cada revuelta se agotaría en la referencia explicativa de cada contexto nacional (histórico, económico, sociológico, cultural, etc.), o si, por el contrario (sincronía significativa), habría alguna relación interesante entre las distintas revueltas.

Nuestra intención aquí es explorar metodológicamente la hipótesis de esta relación.

El carácter exploratorio de nuestra nota nos dispensa del estudio que, por otra parte, es indispensable y que consistiría en:

a) circunscribir-describir los fenómenos situados en el espacio y en el tiempo que constituyen cada uno de estos acontecimientos o grupos de acontecimientos (como las «revueltas» simultáneas o encadenadas —en cadena— en las distintas ciudades universitarias de Italia), naturalmente, con sus «contenidos» manifiestos (reivindicaciones y consignas);

b) tratar de establecer los trazos distintivos de cada fenómeno;

c) enumerar los trazos distintivos eventualmente comunes.

Nosotros plantearemos aquí, por tanto, de forma muy tosca, como hechos establecidos y, a la vez, como trazos distintivos, el hecho de que se trate, en los casos sincrónicos antes mencionados, de:

— revueltas, es decir, de protestas que adquieren un carácter violento;

[1] Podríamos añadir Cambridge, El Cairo, etc.

— movilizar, en un momento dado, amplias capas de estudiantes;

— presentar reivindicaciones críticas que afectan al sistema universitario (tanto por su dependencia respecto a la jerarquía político-estatal, como por su propia jerarquía); y

— reivindicaciones críticas respecto a dispositivos que conciernen, de forma más amplia, al sistema político y/o a la organización económico-social de la sociedad.

Por muy heterogéneos que puedan parecer los demás trazos distintivos de cada revuelta estudiantil respecto a los demás, los trazos comunes que acabamos de destacar bastan para estimular la reflexión.

AQUELLO QUE NO PUEDE SER LA RELACIÓN ENTRE LAS DIFERENTES REVUELTAS ESTUDIANTILES

1. No puede tratarse de manifestaciones de un movimiento internacional estudiantil centralizado desde el punto de vista organizativo y/o unificado ideológicamente y que pudiera, por tanto, disponer de un sustrato manifiesto de internacionalidad; también se puede descartar la hipótesis de un «complot» —es decir, de una relación teledirigida por un centro iniciador u organizador—, así como la hipótesis de una coordinación voluntaria y consciente.

Algunos de estos movimientos —especialmente los del Este y los del Oeste— se ignoran mutuamente.

2. No puede tratarse de una relación basada en la analogía de situaciones, en función de isomorfismos económicos, sociales o políticos.

Es de destacar, por el contrario, que los países afectados por las revueltas sincrónicas constituyen muestras salvajes de sistemas político-socio-económicos diferentes y de estadios de desarrollo económico también diferentes. No existe un *isomorfismo* entre los sistemas económicos que, para los siete países afectados, se agruparían al menos en tres tipos:

1) Argelia.
2) Polonia-Checoslovaquia.
3) Alemania Occidental-Italia-Francia-España.

Los sistemas políticos se agruparían al menos en cuatro tipos:

1) Argelia.
2) Polonia-Checoslovaquia.
3) España.
4) Alemania Occidental-Italia-Francia.

La misma dispersión se daría en cuanto a las ideologías oficiales de estos países y una dispersión todavía mayor si consideráramos, no ya los sistemas, sino las situaciones económicas-socio-político-culturales concretas.

Ahora bien, esta heterogeneidad, más que eliminar la hipótesis de una relación entre las diferentes revueltas, como lo haría un sociólogo mecanicista, debe, por el contrario, hacerla más interesante.

LA HIPÓTESIS DE UNA RELACIÓN: ISOMORFISMO E INTERNACIONALIDAD

Para sostener la hipótesis de una relación más allá de la coincidencia, hay que poder avanzar:

— bien la hipótesis de una internacionalidad, es decir, de trazos comunes de evolución;

— bien la hipótesis de isomorfismo, es decir, de trazos análogos de sistema a sistema;

— o bien una doble hipótesis dialécticamente relacionada de internacionalidad y de isomorfismo.

Nosotros planteamos aquí una hipótesis en este último sentido; según esta hipótesis, los trazos comunes de un devenir histórico provocan isomorfismo en naciones con sistemas político-económico-sociales diferentes.

1. Devenir y rupturas entre generaciones: el devenir rápido es el trazo común de estas sociedades que, cada una a su manera, conocen rupturas en el continuo jerárquico de las generaciones (basado en las civilizaciones tradicionales, por/bajo la acumulación de la experiencia pasada) y perturbaciones en el sistema integrado por identificación-asimilación de las nuevas generaciones con las antiguas. Estas rupturas y perturbaciones alcanzan su máximo de intensidad en la edad de paso de la infancia a la edad adulta, edad conflictiva por excelencia y que constituye el «eslabón más débil» de la cadena sociológica.

2. La segregación adolescente-juvenil: en estas condiciones,

el fenómeno antiguo o latente de las clases de edad adopta formas y contenidos nuevos. Hay una tendencia a la constitución de una clase de edad adolescente con trazos de segregación, de defensa y de agresión respecto al mundo adulto, con una reivindicación de los derechos todavía reservados jerárquicamente a los adultos (rechazo del estatuto de menor), y el rechazo, más o menos radical o total, del mundo adulto tal como está.

3. La concentración y peninsularización universitarias: aislados en la sociedad y reunidos en las universidades, sometidos a la extrema dependencia del aprendizaje de un saber, los estudiantes sufren una segregación exterior, a la vez que se rodean de una segregación segregada en el interior; estos estudiantes constituyen, además, la *intelligentsia* de la juventud-adolescencia y medio forman parte ya de la *intelligentsia* de la sociedad; participan, por tanto, de las dos capas sociales enormemente sensibles a las rupturas, a las tasas o a las imperfeciones de la sociedad establecida; finalmente, la *intelligentsia* universitaria juvenil es, como toda *intelligentsia,* caldo de cultivo ideológico y tiende a asimilar todo aquello que alimenta su protesta. Por tanto, bastan los estímulos exteriores o interiores que actúan sobre los puntos sensibles de la conciencia estudiantil para que aparezca la condición de protesta, de revuelta o de revolución, según los grados.

4. En el caldo de cultivo que constituye el mundo estudiantil, se van a precipitar todas las grandes corrientes ideológicas de la época y en él adoptarán su forma la más exigente y la más radical. Pero es de destacar que, en este caso, las ideologías políticas oficiales de la sociedad (endógenas) se devalúan (incluso cuando se presentan como revolucionarias) respecto a ideologías o ideas (consideradas, aquí, como fragmentos de ideología) antagonistas que puede parecer enraizadas en sistemas exóticos, o sea en las naciones (oficialmente) enemigas.

Así, en las universidades de Francia, de Italia o de Alemania Occidental, son las corrientes revolucionarias las que desempeñan el papel motor. Cuba, Che Guevara o Vietnam simbolizan el radicalismo de la protesta.

Pero no son ni Cuba ni Vietnam quienes constituyen las imágenes movilizadoras en Polonia y Checoslovaquia. Son las ideas de libertad, de constitución y de verdad (de la información), o sea, las imágenes liberal-occidentales (larvadas o camufladas).

En España, se da una conjunción entre una corriente liberal

(opuesta a la dictadura) y una corriente revolucionaria (opuesta a la sociedad capitalista), predominando una u otra según la concepción que tenga bien de la dictadura o bien del capitalismo, esencia del régimen, pero a menudo yuxtapuestos. En Argelia, una corriente liberal-constitucional y una corriente socialista muy radical parecen también asociarse para oponerse tanto al carácter socialista-moderado como al carácter autoritario del poder.

5. Cuando los grandes partidos de oposición no parecen ser suficientemente radicales o exigentes, son los sectores revolucionarios los que desempeñan el papel de fermentos y de diastasas de la protesta estudiantil; en la Europa occidental, el fenómeno ha nacido con la claudicación y el reblandecimiento revolucionario de los partidos socialistas y comunistas, y diversos grupos trotskistas, prochinos, comunistas-anarquistas, anarquistas y cristianos-revolucionarios desempeñan un papel generador de dinamismo.

6. En estas condiciones en las que se da el isomorfismo entre las clases de edad adolescentes-juveniles, por una parte, y las sociedades estudiantiles de las diversas naciones, por otra, el sistema de comunicaciones de masas permite una rápida información-propagación-contaminación.

La propagación es bastante visible por lo que se refiere a la cultura adolescente-juvenil cuyos elementos, continuamente renovados, se difunden rápidamente a partir de centros de difusión privilegiados y a través de una red de extensión mundial. Por lo que se refiere a las protestas estudiantiles, no es imposible que las revueltas protestatarias de París-Nanterre y de Berlín-Oeste (por ejemplo) hayan puesto en movimiento las «diastasas» de Roma y que todas estas revueltas se fomenten objetivamente unas a otras.

7. Podemos, por tanto, de forma muy grosera, avanzar que, de país a país, no es únicamente el trazo «estudiante» lo que constituye el carácter común, sino que éste se inscribe en sistemas isomorfos caracterizados por:

a) un devenir ininterrumpido (económico, social, cultural) que modifica el antagonismo clásico de las generaciones (que se inscriben en un *continuum* jerárquico) en forma de rupturas y de sucesión de generaciones con experiencias diferentes;

b) la constitución y el reforzamiento de clase de edad ado-

lescente-juvenil en relativa segregación y marginalidad en la sociedad, pudiendo adoptar esta segregación-marginalidad, a los ojos de la sociedad adulta, los aspectos de una desviación (y, recíprocamente, la sociedad adulta aparece como desviante ante la juventud, en función de las normas que les parecen naturales);

c) la constitución de la capa de estudiantes en *intelligentsia* de la juventud-adolescencia (formulando y racionalizando sus aspiraciones-reivindicaciones), y como «eslabón» de la fracción descontenta y contestataria de las *intelligentsias* nacionales: la concentración universitaria crea las condiciones de acción y de intervención que pueden ser desencadenadas por los acontecimientos interiores y exteriores;

d) la tendencia a la inversión positivo/negativo de los valores ideológicos bien de la sociedad oficial (Estado), bien de la sociedad adulta, o bien de una y otra conjuntamente, y la inversión positivo/negativo de los valores considerados como enemigos por la sociedad (oficial y/o adulta);

e) la ramificación de las redes de información nacionales e internacionales que pueden constituirse en redes de contaminación.

LO IDÉNTICO, LO ANÁLOGO Y LO DIFERENTE

Así, lo que postulamos es una cierta identidad de los fenómenos juveniles-estudiantiles; un isomorfismo de los sistemas de devenir, de rupturas entre generaciones, de segregación de la clase de edad adolescente y de segregación y virulencia ideológica del mundo estudiantil.

Este isomorfismo se observa a través de sociedades de caracteres heterogéneos económicos, social, política y culturalmente. Este isomorfismo no permite comprender directamente la sincronía de las revueltas estudiantiles, pero puede dar cuenta de fenómenos de analogía, de resonancia y de contaminación.

Por lo que se refiere a los casos de la Europa occidental (incluida España), se puede suponer que son dos los factores que han provocado una doble maduración que ha favorecido la sincronía de las revueltas. Se trata, por una parte, de la tendencia de los movimientos de oposición a la guerra de Vietnam a organizarse de forma sincronizada en sus acciones y, por otra, de la intercomunicación de pequeños grupos-diastasas que han hecho madurar la reivindicación interna por una modificación del sistema universitario y/o por la congestión estudiantil.

De todos modos, el esquema no sirve en absoluto para Checoslovaquia-Polonia, no vale mucho para Argelia y vale sólo parcialmente para España; en este país, la protesta estudiantil pretende defender o adquirir su derecho a la existencia, y se bate, esencial o principalmente, en el terreno de las libertades de los estudiantes y, por extensión de las libertades sociales y políticas. Esta protesta se inscribe en una dialéctica de protesta-represión cuya evolución no es unívoca (en Polonia, hay una tendencia al endurecimiento; en Checoslovaquia, una tendencia a la liberalización).

De todos modos, si examinamos de cerca la situación en las democracias populares y en la URSS, podemos detectar, en profundidades más o menos subterráneas, corrientes análogas a las que se han manifestado en forma de protesta violenta en Checoslovaquia-Polonia, pero que permanecen congeladas; y, en esos países, es la ausencia de sincronía lo que plantea problemas de explicación más complejos que la sincronía.

Todo esto nos lleva, naturalmente, a considerar que nuestra hipótesis inicial tiene que articularse, necesariamente, sobre hipótesis que ella misma contradice parcialmente, por ejemplo, las especificidades de las revueltas estudiantiles a partir de sistemas heterogéneos (económico-socio-político-culturales).

Ya hemos visto las líneas de separación según los sistemas «clásicos», a saber:

1) Los sistemas occidentales llamados capitalistas, llamados democráticos y llamados liberales;

2) los sistemas orientales, llamados socialistas, llamados totalitarios y llamados autoritarios;

3) un sistema socialista-nacional del Tercer Mundo (Argelia, a la que hubiéramos podido añadir Egipto si las manifestaciones estudiantiles no hubieran parecido tan directamente determinadas por la derrota militar);

4) un caso híbrido, en el que la herencia del fascismo europeo se ha integrado en una dictadura militar con embriones de constitucionalismo (España).

En el interior de cada uno de estos sistemas, naturalmente, hay que considerar que cada sociedad nacional constituye un subsistema con sus trazos diferenciales propios.

A nuestro entender, las revueltas estudiantiles no pueden comprenderse a fondo, es decir, tanto en sus trazos irreductiblemente singulares como en sus trazos comunes, más que dentro de la dialéctica que resulta de la interacción de los tres sistemas, el siste-

ma nacional, el sistema económico-socio-político-cultural y el sistema isomorfo descrito anteriormente, *el cual lleva en su seno el factor de internacionalidad, así como el histórico (el devenir rápido) y el geográfico (las redes de comunicación-contaminación).* Bien según el punto de vista del observador o bien, quizá, según el caso concreto, los fenómenos internacionales sobredeterminan y sincronizan (relativamente) los fenómenos propios de cada sistema, o bien son los fenómenos propios de cada sistema los que sobredeterminan, desorientan y, a veces, desincronizan los fenómenos internacionales.

OBSERVACIONES PROBLEMÁTICAS

1. Ya hemos indicado anteriormente el esquema de situación en el que la protesta entra en conflicto bien con el Estado, bien con la sociedad, o bien con ambos. Hay que plantear este esquema ternario del que vamos a examinar los casos límites simples.

Situación A: la protesta estudiantil se dirige contra un poder político impopular y autoritario. En este caso, se convierte en la punta de lanza de una protesta general de la sociedad y, en el caso de que esté prohibida toda oposición política, existe, muchas veces, una íntima asociación entre la oposición política y el movimiento estudiantil. En este caso, los factores de oposición a la sociedad adulta se hacen recesivos, mientras que toda la oposición se concentra contra el poder político.

Situación B: la protesta estudiantil se dirige, no solamente o no tanto contra el poder político como contra las reglas y los valores de la sociedad adulta. En este caso, la protesta estudiantil puede, alternativa o conjuntamente:

a) tratar de transformar su segregación marginal en contrasociedad «utópica» en donde regirían los valores negados o ignorados por la sociedad adulta: ello puede traducirse, también de forma alternativa o conjunta, por la constitución de autarquías existenciales (de tipo *beatnik* o *hippie*) o por la voluntad de transformar la propia universidad en contrasociedad revolucionaria, especialmente mediante la cogestión estudiantil;

b) buscar el nexo con las contrasociedades activas y ejemplares (Vietnam, Cuba), cuyas imágenes actualizan la voluntad de agresión y de autenticidad de la protesta estudiantil pero son exó-

ticas respecto a la sociedad en la cual se encuentra inmersa la protesta estudiantil.

2. Nos podemos preguntar acerca del carácter sustancial o superficial de la oposición vectorial de las protestas estudiantiles en el este de Europa (donde parece constituirse un ideal democrático «occidental») y en el oeste (donde parece constituirse un ideal socialista «oriental» y cada vez más «extremo-oriental»). ¿Es, en este caso, la inversión de los valores endógenos oficiales (la denegación) el fenómeno importante, o bien lo es el propio contenido positivo de los valores promulgados por los estudiantes?

Nosotros creemos que la respuesta a esta pregunta no puede darse más que mediante estudios fenomenológicos concretos.

CONCLUSIÓN

1. La hipótesis que hemos propuesto contradice, hasta cierto punto —su punto de rigidez y de dogmatismo— a la tesis mecanicista según la cual los fenómenos culturales son producto de las condiciones propias de los sistemas económicamente-socialmente-políticamente determinados y ecológicamente (espacialmente) localizados.

Esta hipótesis permite tener en cuenta el carácter internacional de numerosos fenómenos o trazos, especialmente muy marcados por lo que se refiere a la cultura adolescente (para la cual se podría casi pensar en un coeficiente de planetarización), carácter que podría explicarse, no solamente a partir de polos privilegiados, sino también y sobre todo, *a partir de la constitución de sistemas isomorfos inseparables de la reintegración de la categoría del devenir (cambio, transformación, ruptura y antagonismo) en la teoría sociológica.* En este punto nosotros no vemos más que complementariedad entre lo histórico y lo estructural, puesto que es la diacronía lo que determina la estructura de segregación entre las generaciones. Esta complementariedad no puede cumplirse efectivamente más que en el terreno de una dialéctica en la que se enfrentan:

— la consideración de un devenir global que enlaza y opone a los devenires parciales;

— la consideración de sistemas, unos heterogéneos y/o antagonistas, y los otros isomorfos, con constantes interferencias;

— los estudios fenomenológicos concretos que describen,

diseñan y generan los trazos de cada fenómeno (situación-acontecimiento).

2. Hay que insistir en la fecundidad polisémica de los fenómenos de protesta estudiantil:

a) nos remiten tanto a la internacionalidad como a la nacionalidad;

b) nos remiten tanto al sistema económico-político-social como al sistema de las generaciones y al devenir;

c) nos remiten a los aspectos específicos de la juventud-adolescencia y de la *intelligentsia*, pero éstos, debido a su carácter marginal y antagónico, nos remiten, a su vez, a los problemas de fondo de las sociedades «adultas».

En efecto, una sociología clínica —y no sólo banalmente demográfica de muestreo— puede considerar como postulado heurístico que los males, inquietudes, insatisfacciones y aspiraciones difusas, latentes o invisibles de la sociedad «normal» se encuentran concentrados y son virulentos en los «eslabones más débiles» de la cadena sociológica, en este caso, eslabón más débil porque se trata de la edad en la que la concatenación temporal está sometida a las más fuertes destrucciones-reestructuraciones (paso de la adolescencia), porque la microsociedad estudiantil se encuentra marginada respecto a la sociedad global y puesto que puede a la vez existencializar, racionalizar, ideologizar y politizar todo lo que es protesta-aspiración. Al hacerlo, el mundo estudiantil no solamente expone sus males y sus inquietudes, sino que expone los males e inquietudes de nuestras sociedades y, a veces, con mayor profundidad aún, de nuestra civilización. Sus «utopías» muestran necesidades *todavía (y ya)* adormecidas y atrofiadas en la sociedad adulta.

LA SANGRE CONTAMINADA

Lo característico de la información es aportar la sorpresa, lo inesperado y la novedad. En el mundo de los *media,* la transmisión de la información es tanto más rápida cuanto que aporta lo sensacional. Cuanto más inesperada sea la información más destaca, más se pone de relieve y más se comenta. En cambio, en el mundo de los sistemas fuertemente estructurados, sistemas administrativos o sistemas de pensamiento, la información choca con las rigideces, las costumbres, las creencias admitidas y los *conforts* intelectuales; incordia a los esquemas mentales y a los programas que están en marcha. Se tiende a ignorarla, a rechazarla o a anestesiarla, de manera que no acaba de entregar su mensaje y, cuando lo consigue, ya es tarde.

Se puede formular el siguiente principio: toda información que resulte molesta alcanza siempre tarde a los sistemas de ideas o a los cuerpos constituidos y, una vez que los alcanza, las consecuencias que debería provocar también se retrasan.

Por lo que se refiere a la sangre contaminada, hubo un retraso de un año y medio a cuatro años en las administraciones sanitarias de los países clínicamente avanzados. Tomo aquí el caso, a la vez singular y ejemplar, de Francia: una cuádruple información toma cuerpo en 1983-1984: 1.°) la inmunodeficiencia del sida se debe a un virus, detectado por Montagnier en septiembre del 83, y éste establece que la enfermedad puede transmitirse por la sangre; la información tarda un cierto tiempo en difundirse en el mundo médico, para, finalmente, es admitida a mediados del 84; 2.°) desde junio-julio del 83, se detecta un número elevado de anomalías del sistema inmunológico entre los hemofílicos franceses, y se señalan tres casos probables de sida entre los hemofílicos heterosexuales a los que se les ha practicado alguna transfusión. Ciertamente, en esa época se podía pensar que la condición de seropositivo no implicaba necesariamente tener la enfermedad, pero se sabía que comportaba riesgo; 3.°) el virus puede desactivarse mediante el calentamiento de la sangre; la demostración se hace pública a partir de mayo del 84, después de que una veintena de

jóvenes hemofílicos italianos, a los que se les hizo transfusiones con productos calientes, resultaron seronegativos; 4.º) sangre no calentada puede estar a disposición de los hemofílicos franceses con el fin de «reducir la contaminación viral del sida»; se les propone mediante sendas cartas de la firma americana Travenol-Hyland, del 4 y del 10 de mayo del 83, a los doctores Allain et Garretta.

Además, los servicios centrales de la administración recibieron, en diversas ocasiones, informaciones alarmantes, especialmente las del doctor Leibovitch (hospital Poincaré) y Pinon (hospital Cochin), quienes difunden, con un efecto nulo, los resultados de una investigación, acabada a finales del 84, en la que alertan a la Asistencia Pública y a la Dirección de la Salud, en febrero del 85. La información ya se conocía a finales del 84, pero todo ocurre como si sus consecuencias hubieran quedado en cuarentena hasta el verano del 85. De hecho, las advertencias y las alarmas que vienen siempre de la periferia del sistema de la salud, es decir, de médicos e investigadores que trabajan en hospitales en contacto con hemofílicos, no llegan al corazón del sistema más que pasado un tiempo considerable y a fuerza de repetirse.

Y, a pesar de tener esa cuádruple información, el doctor Garretta da la orden, el 3 de julio del 85, de vender las existencias de sangre no calentada hasta que se agoten, tomando, con plena conciencia, una decisión que resultará fatal para una gran parte de aquéllos a los que se harán transfusiones.

Por tanto, hubo, primero, una gran resistencia pasiva a la información vital y, después, un acto de resistencia del doctor Garretta que decide continuar vendiendo la sangre no calentada.

Las causas de la resistencia pasiva a la información molesta son intrínsecas a la organización tecnoburocrática, es decir, en este caso, a la maquinaria administrativa médica de la salud pública. Por una parte, la burocracia, con sus estamentos jerárquicos y su reparto de tareas detiene o frena la llegada de la información a las alturas. Por otra, la especialización fragmenta los problemas y compartimenta los fragmentos, cosa que hace que los expertos y responsables de un solo sector no se sientan responsables del conjunto. Es más: los responsables financieros no se sienten responsables ante las tragedias humanas provocadas por sus equilibrios presupuestarios, los responsables técnicos no se sienten responsables de lo que no forme parte de su técnica. Por último, las comisiones, tan útiles en principio para estimular los debates, desempeñan, en el mundo tecnoburocrático, un papel

que disuelve la responsabilidad en el voto colectivo anónimo. Así, el universo tecnoburocrático reduce a los individuos bajo su cargo a datos cuantificados anónimos, a la vez que tiende a suscitar decisiones anónimas. En una palabra, la tecnoburocratización de la salud oculta el problema moral y diluye el problema global.

Añadamos que la presencia de médicos en el complejo administrativo-médico proporciona a la incuria la justificación de la «duda» científica. Tanto en el caso de una investigación científica en el que una sola experiencia y una sola encuesta no bastan y exigen confirmación mediante otras experiencias y encuestas, como en un asunto que concierne a la vida y a la salud, el hecho de negligir una experiencia o una encuesta que señalan un peligro llevan a diferir las más elementales medidas de prudencia. La «duda científica», la necesidad de contar con diversos informes y confirmaciones, etc., son, en este caso, verdaderos anestésicos que difieren las medidas urgentes de prudencia. La duda favorece, así, la inacción y no la precaución. La «prudencia científica» justificará la carencia. Y seguirán la recogida y el uso imprudente e impudente de sangre no calentada.

La presencia de médicos en la administración de la Salud Pública le procura a ésta una inmunidad particular. La solidaridad entre cofrades y, con mayor amplitud, la solidaridad de casta harán que solamente unos pocos médicos aislados se levanten contra una administración dirigida por cofrades. Ni una tribuna libre en la prensa, ni un sólo artículo de vitriolo por parte de una sola de estas eminencias médicas siempre vigilantes, para denunciar la incuria de los políticos o algún escándalo extraclínico. El comité nacional de bioética permanece mudo ante este problema que, aparentemente, no le ha sido sometido para su consideración.

La presencia de médicos en el aparato administrativo de la Salud Pública da a los funcionarios, a las gentes de despacho y a los políticos la ilusión de la infalibilidad. Lo esencial es estar callado o permanecer ignorado, es decir, que, cuando aparece una idea nueva en las ciencias biológicas, hacen falta varios años antes de que, al menos, el 50 por 100 de los más eminentes científicos acepten los fundamentos firmes de esa nueva idea. Así, aunque biólogos y médicos individuales den la alarma, y son ellos, al fin y al cabo los artesanos de la necesaria reforma, es el *establishment,* en tanto que tal, el que se duerme y duerme con sus ronroneos encaminados a tranquilizar a los despachos ministeriales y a los propios ministros.

Al mismo tiempo, el dinero va a desempeñar también su papel

en este asunto en el que la sangre se ha convertido en una mercancía; el dinero del Estado, es decir, los presupuestos preestablecidos cuya modificación resulta tan complicada, a lo cual se añaden las consignas de autosuficiencia económica para lo que se ha convertido en la industria de la sangre; el dinero de interés personal o privado que se manifestará en 1987 con la creación de sociedades ficticias, con altas remuneraciones para los presidentes, secretarios generales, miembros de los consejos de administración; y el dinero del beneficio o del no déficit con la exportación, por parte de Meyrieux, de la sangre mortal.

Y, en este marco, la aspiración a una carrera honorífica y lucrativa empuja a un alto administrador-médico ambicioso y poco preocupado por el síndrome de culpabilidad, en este caso el doctor Garretta, a cerrar los ojos ante sí mismo y ante los hemofílicos para presentarse como administrador modelo y elevarse al nivel más alto de la *nomenklatura*.

Todo esto es posible en 1985, sin escándalo ni, incluso, alteración alguna: las víctimas constituyen una minoría dispersa que no dispone de un *lobby* político ni de ningún tipo. Las inquietudes de los enfermos son apaciguadas por los médicos tranquilizadores. Las familias son apaciguadas por los administradores tranquilizadores. Nadie puede imaginar que la elite de la Salud Pública pueda ser capaz ni, incluso, de negligencia. Así, los hemofílicos pueden morirse individualmente. El crimen es casi perfecto. Ha hecho falta, algunos años más tarde, cuando ya todo tenía que haber permanecido ignorado, la intrusión de la prensa para que, de repente, todo se desvele.

¿RESPONSABILIDAD?

¿Quién decidió? Aparentemente, el que decidió fue el ministro: es quien firma. Pero el ministro firma los documentos que se le presentan y la decisión está detrás del ministro, oculta: los consejeros y, detrás, los altos administradores, el director del Centro nacional de la transfusión sanguínea (Michel Garretta), su adjunto (Jean-Pierre Allain), que no dictan las consignas sanitarias a tiempo, sino que dictan una consigna fatal (la carta del 3 de julio del 85), el director general de la Salud Pública, Jacques Roux (que no impide nada), el encargado del control de la sangre en el Laboratorio de la Salud Pública (Jacques Netter), que se calla, y

tantos otros médicos, controladores, administradores, miembros de comisiones, que se cuidan mucho de intervenir en un asunto que no les concierne *stricto sensu,* pero sobre el cual tienen o hubieran tenido que tener una opinión personal. Alrededor de los doctores Garretta y Allain, un gigantesco halo de silencio, de laxitud, de cinismo e incluso de complacencia fraterna. Y, en el centro de todo ello, un sistema tecnoburocrático que resiste toda modificación que pudiera alterar o perturbar los engranajes de su maquinaria. Una «razón de Estado» que ignora a los muertos hemofílicos que necesitan del equilibrio presupuestario y de la autosuficiencia nacional en forma de sangre de transfusión.

¿Dónde está la responsabilidad? Ciertamente, Garretta es el responsable activo por la carta de julio del 85, pero, antes, es un responsable inactivo y, alrededor suyo, existe una difuminación y después un dilución, un anonimato de la responsabilidad. Los responsables/irresponsables pasivos hacen la vista gorda y se olvidan. Al final, todos los irresponsables responsables están contentos de que el tribunal concentre su castigo en Garretta, de quien, desde ese momento, víctima expiatoria, va a renegar la orden de los médicos. Sacrificado por la *nomenklatura* tecnomédica y política, Garretta protesta; sus protestas no anulan, en absoluto, a los ojos de la opinión pública, su responsabilidad, pero la suavidad de su pena despierta la necesidad de castigo en cada ocasión en la que ha habido muertes en serie de víctimas inocentes. Se quieren *un* culpable y se quieren culpables, y al más alto nivel, es decir, político.

Ahora bien, existe un profundo desfase entre el carácter anónimo y diluido de la responsabilidad en la esfera político-tecnoburocrático-médica y la necesidad de una culpabilidad personalizada y bien localizada, que se deriva de una desgracia atroz vivida y de una demanda psicológica colectiva.

Existe, incluso, un espantoso desfase contra la mediocridad del alma, la mediocridad moral, la mediocridad psicológica que mantiene, favorece y suscita la maquinaria tecno-burocrática y la enormidad de la fechoría que resulta de la aglutinación de todas estas mediocridades.

Hay, finalmente, un inquietante desfase entre el poder oficial de decisión y global de un ministro y su papel epifenomenal respecto a su administración, cuando se limita a no ser más que el gestor. Es trágico que los ministros de un partido con vocación reformadora no hayan ni soñado con reformar su administración. Se han limitado a gestionarla: gestión, gestión, y todo es confusión...

En este caso, habría que decir con valentía a todo el mundo, incluidas las víctimas y sus familias, que son víctimas de una maquinaria que destruye la responsabilidad y que habría que encontrar remedio, no con la condena a muerte de aquellos que han causado la muerte, sino mediante la invención de dispositivos de protección en y contra la maquinaria, con el fin de que no pueda cometerse lo irreparable dentro de su propio funcionamiento, el cual mantiene la inconsciencia, la irresponsabilidad, la laxitud y, finalmente, el cinismo:

a) un dispositivo de vigilancia/alarma apto para captar toda información que anuncie un nuevo peligro;

b) un dispositivo destinado a concebir los problemas globales y a controlar los procesos en su conjunto.

La maquinaria ha provocado ya infinitos sufrimientos (la sangre contaminada no es más que un caso, aunque ejemplar). Civilizar la burocracia es un trabajo de civilización de largo alcance. Pero, sin duda, para ello hará falta, en lugar de hacer política y diagnóstico al día, tratar de reflexionar sobre estos problemas y tratar de solventarlos: «Trabajar para bien pensar, he aquí el principio de la moral», decía Pascal. Es, al menos, lo que evitaría que la moral quedara agarrotada (1992).

IV

EL HORIZONTE PLANETARIO

PRINCIPIOS DE LOS CAMBIOS SOCIALES DEL SIGLO XX

Es fácil examinar aisladamente los cambios tecnológicos, económicos, jurídicos, ideológicos, etc.: lo difícil es tratar de analizar el conjunto de los cambios sociales: se corre el riesgo de ahogarse en una confusión total (que no serviría de nada bautizarla de dialéctica), o bien de privilegiar a un factor determinado despreciando la complejidad de la realidad.

Así, la pregunta «¿Qué ha pasado en el siglo XX?» queda siempre en el sobreentendido y sobreentienden, a su vez, una respuesta poco comprometida: «Han pasado cantidades de cosas.» Pero ¿qué, en especial? No se puede responder a esta pregunta mediante una fórmula «sociológica». En efecto, la pregunta nos remite a la historia, la historia total del siglo. Y es en este momento cuando parece la primera laguna grave de la ciencia universitaria: la historia y la sociología están demasiado separadas y por la *no-man's land* que las separa fluye la dinámica de los cambios sociales.

1. Esta dinámica es tan rica en interacciones que se la podría definir como la interacción misma: la historia del siglo XX es, cada vez más, una historia *mundial,* y esta *mundialidad* le da a la historia del siglo XX un carácter dialéctico (entendido aquí en el sentido de la interacción cada vez más activa y directa de los acontecimientos particulares y de la coyuntura total) y, recíprocamente, la dialéctica no es sólo un método de aproximación particularmente apto para el estudio del siglo XX, sino que permite reconocer su carácter específico de historia mundial. No se trata solamente del «mercado mundial», sino de la propia «mundialidad» que es la forma moderna del destino.

2. De todos modos, la «mundialidad» sólo ha sido posible gracias al desarrollo de los medios de comunicación, desarrollo, a su vez, ligado al desarrollo de las técnicas. Por tanto, no se puede

atribuir todo a la dialéctica general: ésta no hubiera podido extenderse si no hubiera habido el proceso tecnológico: florecimiento del maquinismo, utilización de las fuentes energéticas nuevas (electricidad, petróleo, energía atómica), y perfeccionamiento ininterrumpido de las herramientas de automatización.

3. El desarrollo tecnoeconómico, a pesar de sus límites cualitativos (nuevos inventos) se realiza, sin embargo, según una continuidad que no puede explicar las rupturas, las regresiones, los desgarros, las revoluciones, etc., que jalonan el siglo y que determinan de forma no menos esencial, aunque sobre otro plano, los cambios sociales. Hay que contar aquí con los motores propiamente políticos de las transformaciones sociales que son, a nuestro entender, los conflictos de dominio y de emancipación. Éstos aparecen, ciertamente, encubiertos por la lucha de clases que aparece encubierta, a su vez, por ellos. Hoy, nos parece que el término «lucha de clases» no puede agotar ni las formas coloniales de opresión y de emancipación, ni los conflictos nacidos del ejercicio descontrolado del poder. Los conflictos de dominación y de emancipación tienen múltiples formas, incluidas las combinaciones aparentemente neutras de los compromisos, colaboración de clases, etc. Una situación «neutra» es siempre dinamizada y dinamizable (igual que el neutrón y el antineutrón, que están, sin embargo, dotados de energía magnética) en el seno de un proceso esencialmente conflictivo.

4. ¿En qué medida se integran las transformaciones económicas y técnicas en el dinamismo *activo* de los conflictos colectivos (de clases, de naciones, de imperio), en qué medida, por el contrario, están dirigidas por el desarrollo de las técnicas y de la economía las determinaciones propiamente sociales?

Los dos procesos (tecnoeconómicos, el conflicto de dominación y de emancipación) están íntimamente relacionados pero, también, son intensamente autónomos. Evidentemente, ambos tienen su unidad que es el hombre y sus relaciones, que es la propia vida social, pero tienen su heterogeneidad permanente. Por tanto, todo análisis basado sólo en el examen de uno de los procesos cae rápidamente en la abstracción si quiere dar cuenta de los fenómenos de conjunto y no puede, en ningún caso, dar cuenta de las rupturas, de las divergencias, de la multiplicidad de las corrientes, etc., que se manifiestan en la historia, precisamente debido al hecho de la heterogeneidad de los dos procesos.

5. A las tres líneas de inteligibilidad propuestas más arriba: *a)* la mundialidad (o dialéctica de interacciones determinante); *b)* el desarrollo tecnoeconómico (trabajo sobre las cosas); y *c)* los conflictos de dominación y de emancipación (relaciones entre humanos), habría que añadir una última fuerza activa y creadora que se deriva del trabajo, pero de un trabajo síquico y afectivo, que se deriva, a su vez, de las relaciones entre humanos, grupos e individuos, pero sobre el modo psíquico y afectivo: es, en cierto modo, la *argamasa* mental indispensable para la evolución: es la dialéctica de las relaciones entre lo real y lo imaginario, mediante la cual se realiza también la producción del hombre por el hombre, y concierne tanto a la vida afectiva concreta (amores, odios, muerte) como a las ideologías (que son verdaderos delirios a la vez que herramientas para captar el mundo).

EL DESARROLLO DE LA CRISIS DE DESARROLLO

1. EL CONCEPTO DE DESARROLLO

El concepto de desarrollo, concepto capital y onusiano de este medio siglo, es una palabra maestra sobre la cual se reúnen todas las vulgatas ideológico-políticas de los decenios cincuenta y sesenta. Pero ¿se ha pensado realmente en él? Es un concepto que se ha impuesto como concepto maestro, a la vez evidente y empírico (medible mediante índices de crecimiento de la producción industrial y de la elevación del nivel de vida), rico (significativo tanto del crecimiento, como de la expansión y progreso de la sociedad y del individuo). Pero casi no se ha tenido en cuenta que este concepto es *también* oscuro, incierto, mitológico y pobre.

El problema preliminar es un problema de conceptos. Si hay crisis de desarrollo, uno de los primeros efectos de esta crisis, como de todas las crisis, es el de convertir en incierto aquello que era cierto y en turbio lo que era claro, y el de plantear contradicciones en el seno de un concepto que parecía coherente.

El concepto de desarrollo basa su evidencia en la evidencia del concepto biológico del que es la extrapolación y del que se considera simplemente el *analogon* sociológico-económico. Es evidente, en efecto, que los organismos biológicos se desarrollan a partir de un huevo, durante un período en el que se produce al mismo tiempo el crecimiento de sus unidades constitutivas y de expansión de sus capacidades. Pero, incluso en el nivel biológico, el término desarrollo plantea problemas. En efecto, ¿qué es lo que ocurre en el proceso estrictamente biológico del desarrollo en el momento en que se forma el embrión? Existe un proceso de especialización de las células. Pero, precisamente, aquello que parece un progreso, desde el punto de vista del conjunto, aparece como una regresión, como una degeneración, en el terreno de las unidades. Por ejemplo, las células de la epidermis

se envejecen prematuramente y las células más nobles, las células nerviosas, pierden la capacidad de regular el metabolismo. Dicho de otro modo, se fabrican células especializadas a partir de los procesos en los que se degeneran unas respecto a las otras. Así, incluso desde el punto de vista biológico, el proceso de desarrollo tiene lugar con limitaciones, con constricciones e, incluso, con regresiones. Cada una de nuestras células posee el conjunto del capital informativo que compone nuestro individuo, pero no hay más que una pequeña parte que llegue a expresarse, inhibiéndose el resto. Esto nos muestra que el desarrollo biológico no es un concepto unívoco.

Pero el problema esencial reside en otro lugar: cada desarrollo biológico es la repetición de un desarrollo precedente inscrito genéticamente, y así sucesivamente. Es la vuelta cíclica y no la construcción inédita de un porvenir. La originalidad del desarrollo socioeconómico es que está completamente volcado en la construcción de un porvenir inédito. En cambio, se hablaba de este desarrollo con mayor seguridad, incluso, que del desarrollo biológico. Es decir, parecía absolutamente evidente que se iba hacia un progreso seguro.

¿Por qué parecía tan evidente y tan eufórica la idea del desarrollo? La razón es que se apoyaba en algo paradigmático: la idea de que la ciencia, la razón, la técnica y la industria están *interasociadas;* cada una desarrolla a la otra y todas garantizan el desarrollo del hombre; así, este desarrollo se concibe como una expansión de la racionalidad. Ahora bien, la racionalidad occidental era tan cerrada y estrecha que expulsaba fuera de su seno todo aquello que no podía integrarse y que se convertía en irracional, empezando por la complejidad del ser vivo. Además, la ciencia y la técnica se han desarrollado sobre el mundo cuantitativo. De ahí la idea de que cuanto más, mejor (cuanta más producción y cuanta más especialización, mejor, etc.); se está convencido de que el crecimiento cuantitativo acaba siempre en un desarrollo cualitativo.

En el trasfondo, por tanto, de la idea-maestra de desarrollo estaba el gran paradigma del humanismo occidental: el desarrollo socioeconómico, mantenido por el desarrollo científico-técnico, garantiza por sí mismo la expansión y el progreso de las virtudes humanas, de las libertades y de los poderes del hombre. Eso es lo que alimentaba la verdad evidente del desarrollo y ahuyentaba la incertidumbre, por otro lado fundamental aquí: ¿es cierto que el desarrollo económico/industrial/técnico/científico trae consigo la

expansión y el progreso antropo-social? En este caso, habría, y hay, dos respuestas antinómicas que ahuyentarían la incertidumbre: *a)* sí, si el desarrollo tiene lugar en las condiciones liberales/democráticas (no totalitarias); *b)* sí, si el desarrollo tiene lugar rompiendo la explotación y el poder capitalista, es decir, al modo socialista. En ambos casos, el desarrollo, en tanto que tal, no comporta incertidumbres; sólo hace falta eliminar el obstáculo principal que pudiera pervertirlo o atrofiarlo. (No se plantea si el desarrollo trae consigo también los fermentos de neototalitarismo y de neocapitalismo.)

Fue sobre estas bases sobre las que, alrededor de los años sesenta, se extendió el mito del desarrollo (mientras surgían ya los primeros síntomas de crisis). Este mito se asienta bajo dos aspectos: un aspecto global y sintético que es el mito de la sociedad industrial; y el otro, un aspecto reductor de carácter económico-tecnocrático.

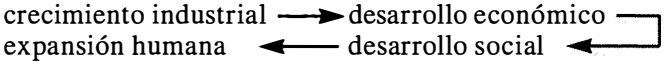
a) El mito de la sociedad industrial es un mito neosansimoniano, según el cual las sociedades que han alcanzado el estadio industrial van, a partir de ahí, a reducir sus antagonismos, sus conflictos y sus extremas desigualdades, a garantizar a los individuos el máximo de felicidad que pueda aportar una sociedad, en pocas palabras, a resolver progresivamente los problemas sociales y humanos fundamentales que se hayan podido plantear a lo largo de la historia. En el horizonte planetario, capitalismo y (por así decirlo) socialismo acabarán convergiendo en un tipo de sociedad fundamentalmente igual en la que la abundancia y el equilibrio compitan entre sí. Este mito ha sido muy fuerte, pero ha durado muy poco tiempo. En efecto, surgió después de la guerra, a partir de los años cincuenta-cincuenta y cinco, se expandió a principios de la década de los sesenta y, después, bruscamente, a partir de 1968-1970, entró en crisis.

b) Al mismo tiempo, conforme iba apareciendo evidente que el crecimiento industrial era el motor del desarrollo económico, el cual pasaba a ser motor del desarrollo social, el cual pasaba a ser motor del desarrollo/expansión humanos, queda claro que garantizar el crecimiento significaba garantizar, por encadenamiento necesario, todas las formas de desarrollo.

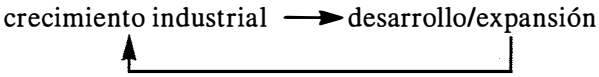
Por tanto, teníamos a la vez un mito global, multidimensional y rico, y una práctica reductora, tecnocrática, economicista y pobre, puesto que los expertos del crecimiento eran los guías y contables del desarrollo.

Además, esta primacía de hecho de una práctica tecnoeconó-

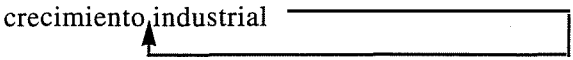
mica le llevaba a convertirse en un fin en sí misma. Dado que era perfectamente evidente que:



la expansión humana nos remite, a su vez, al crecimiento industrial que la alimenta:



Ahora bien, la idea de desarrollo social y la idea de desarrollo humano son ideas fluidas y, para escapar de esa fluidez, se la mide únicamente con los índices de crecimiento y con curvas económicas. Así el único índice medible del desarrollo es, para los tecnócratas, el propio crecimiento industrial.



Creyendo tener crecimiento *para* el desarrollo (social y humano), se tiene crecimiento para el crecimiento.

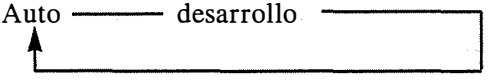
Descubrimos así que, en la raíz misma del concepto de desarrollo, lo que es pobre es, precisamente, aquello que parece rico: la idea de hombre y la idea de sociedad. Se ha construido la idea de desarrollo sobre la base de un mito humanístico/racionalista, unidimensional y pobre del hombre y sobre la base de una idea mecanicista/economicista sorprendentemente limitada de la sociedad. ¿Por qué? Mil razones se nos ocurren, pero no queremos enumerarlas aquí. Indiquemos solamente aquélla en la que menos se piensa: nuestra antropología no es suficientemente compleja, puesto que vive sobre la base del mito limitado al *Homo sapiens/faber,* y nuestra sociología no es suficientemente compleja y no puede concebir lo que sería un verdadero desarrollo social.

Esta carencia fundamental está ligada a la carencia propia de nuestro concepto de desarrollo: éste es simplificador, mutilador, mecánico, lineal, racionalizador y eufórico. Ahora bien, más que un desarrollo biológico, todo desarrollo social comporta, necesariamente, regresiones, pérdidas y destrucciones. A menudo, un logro de rendimientos se paga con una pérdida de competencia. En la escuela, en la fábrica o en el despacho, se aprende al mismo

tiempo que se desaprende. En muchos casos, hay que realizar verdaderas regresiones y verdaderas involuciones para evolucionar. Es éste el sentido del mensaje evangélico (hay que volver a la infancia para entender ciertas cosas) y el del mensaje rousseauniano al que se ha querido considerar como sueño ingenuo de un imaginario paraíso perdido. El sentido de las palabras de Rousseau consiste en que el desarrollo tiene que provocar, necesariamente, una vuelta involutiva hacia alguna cosa arcaica, en el sentido profundo del término *arjé,* es decir, volver a un principio fundamental y primero. Ahora bien, uno de los aspectos de esta crisis del desarrollo es que provoca la aparición espontánea de una especie de necesidad neoarcaica neorrousseauniana y neofundamentalista, y es que la aparente evidencia desarrollista del proceso de crecimiento disimula, de hecho, la oscuridad de las finalidades, la ausencia de todo modelo constructor y el carácter errático e incierto de la aventura del desarrollo.

De hecho, esta incertidumbre había sido escamoteada, en tanto que parecía evidente que la expansión del hombre y el progreso social estaban inscritos en el desarrollo conjugado de la técnica y de la ciencia que, a su vez, emancipaban de las servidumbres materiales, garantizaban el progreso de la racionalidad y del conocimiento y hacían del *Homo sapiens/faber* el soberano ilustrado del universo.

Más aún: habíamos olvidado que decir desarrollo es decir *autodesarrollo.* Auto = Hombre (sociedad, individuo). El desarrollo debe, por tanto, concebirse como:



en forma ilimitadamente recursiva en la que el desarrollo se convierte a la vez en medio y en fin del sistema auto-organizador (sociedad, individuo).

Naturalmente, no nos atreveríamos a proponer aquí, como un prestidigitador, una teoría de la sociedad y una teoría del hombre. Pero tenemos que destacar la incertidumbre, la oscuridad y el mito allá donde parecía haber certeza, evidencia y racionalidad. Y esto es lo que nos va a revelar la crisis del desarrollo.

2. ¿CRISIS DE CRECIMIENTO O CRECIMIENTO DE UNA CRISIS?

Ya hemos tratado anteriormente de definir el concepto de crisis a partir: *a)* de los progresos de la incertidumbre, *b)* de los bloqueos de regulaciones y de los desbloqueos de desviaciones, *c)* de la transformación de las complementariedades en antagonismos, *d)* de la búsqueda (progresiva y/o regresiva) de soluciones (ver pp. 162-175).

¿Sería aplicable esta definición de crisis, antes de surgir la crisis económica de los últimos años, a la idea misma de desarrollo? Yo creo que, efectivamente, el concepto de desarrollo entró en crisis en el decenio de los sesenta. En aquello que pretendía integrar armoniosa y simbióticamente los conceptos de crecimiento, expansión, libertad, felicidad, equilibrio, etc., se convirtió en problemático, y esos conceptos entraron en antagonismo; en aquello que se asentaba con certeza, se convirtió en incierto. Durante la década de los sesenta, las sociedades occidentales que, en la jerga sociológica dominante, se llaman sociedades industriales avanzadas, conocieron, efectivamente, un crecimiento industrial cuasicontinuo, una elevación global en términos monetarios de su riqueza y en términos de poder de compra y de nivel de vida. Todo parecía ir, para la mayoría de los observadores, tanto para los optimistas como para los pesimistas (como Marcuse), en el sentido de una integración creciente de las amplias masas rurales y obreras, de una conquista cada vez más amplia del bienestar, de una expansión pacífica de la vida individual en la vida privada y en el ocio. Raros eran los que presentían lógicamente, a partir de algunos índices torcidos y periféricos, que se preparaba y se anunciaba una crisis en y debido a los propios desarrollos.

De hecho, se produjeron algunas erupciones locales y explosiones marginales que, en principio, fueron negligidas y consideradas como accidentes; cuando se vio que eran fuente de nuevas tendencias, hubo un esfuerzo por racionalizar los nuevos fenómenos remitiéndolos a ciertos problemas tecnoeconómicos. De hecho, cada uno de esos fenómenos afectaba al mito del desarrollo y al paradigma que subyacía. Recordemos que a la crisis económica de los años 1973 y siguientes les precedió una crisis de civilización que afectó a la visión imperante del desarrollo. El gran mito de los años cincuenta, fuera bajo su forma «capitalista» o bajo su forma «socialista», consistió en que el desarrollo, si bien no iba a dar *ipso facto* la felicidad, iba, al menos, a crear las

condiciones reales para la expansión de la felicidad humana. Y yo creo que nunca se había empapado tanto una civilización de la idea de felicidad en el porvenir y nunca se ha llegado a decepcionar tan de prisa. En efecto, allá donde se realizaron las condiciones materiales, técnicas y económicas para la felicidad fue, precisamente, donde se desarrolló la adversidad.

Ahora bien, hemos visto cómo se profundizó en el Oeste un nuevo «malestar de civilización» en y por el desarrollo económico, que aportó también insatisfacciones y soledades y cómo la cultura de los media, dedicada a la euforización, tuvo que problematizar la idea de felicidad [1].

Hemos visto también que, aun integrando en la civilización urbana/burguesa amplias capas rurales y proletarias, el desarrollo ha introducido fisuras y nuevas líneas de ruptura en el corazón de esa civilización triunfante [2].

Hemos visto que: el desarrollo, al mismo tiempo que consuma un modelo cultural y de civilización burguesa, lo socava y lo desintegra. El mismo tiempo que actúa por y para la expansión de un modelo de humanidad masculino, adulto, burgués y blanco, suscita una reacción múltiple que no solamente cuestiona el dominio de ese modelo, sino también el valor de dicho modelo. Así, los fermentos juveniles, femeninos, multiétnicos y multirraciales están en marcha, pero en desorden, sin que lleguen todavía a constituir un nuevo modelo de humanidad basado a la vez en la expansión de la unidad genérica de la especie y en la expansión de las diferencias.

Hemos visto, por último, que neonaturismo y neoarcaísmo, que parecían no afectar más que a la vida privada y al ocio, han confluido en una «conciencia ecológica» que afecta ya a todas las dimensiones de la vida económica y social y pone en entredicho el sentido, hasta ahora admitido, del concepto de desarrollo [3].

El antipolucionismo y el neonaturismo de la ecología ingenua enmascara un mensaje profundo de importancia todavía incalculable. Es, a la vez: *a)* la pérdida del falso infinito al que se lanzaba el crecimiento industrial y todo el enorme proceso de desarrollo; *b)* la necesidad lógicamente ineluctable de renunciar a la idea reduccionista que hacía del crecimiento industrial la panacea universal del desarrollo antropo-social.

---

[1] «La cuestión del bienestar», *supra*, pp. 247-251.
[2] «La modernización de una comunidad francesa», *supra*, pp. 225-245.
[3] «Año I de la era ecológica», *supra*, pp. 348-353.

Exactamente, esta toma de conciencia ecológica, se podría decir a este respecto, forma parte de la aventura misma del desarrollo. En la naturaleza biológica o social, las curvas exponenciales se transforman, tarde o temprano, en curvas en S; intervienen las regulaciones externas (constricciones del entorno) e internas (autocontrol) y de la catástrofe linealmente previsible no queda más que una visión abstracta del alma: la alerta apocalíptica, además, acude *concretamente* para corregirla. Bien, bien. Pero es, precisamente, de eso de lo que tenemos que tomar conciencia y de lo que no hemos tomado conciencia: del carácter absolutamente *descontrolado* del crecimiento. Nosotros lo creíamos controlado por la técnica pero ésta no hacía más que ajustarlo a corto plazo y, por el contrario, colaboraba de forma destacada a su desencadenamiento incontrolado. Se podía creer que estaba controlado por la ciencia. Pero la ciencia se ha convertido también en un proceso descontrolado. Se podía creer que los ideales humanos democráticos lo controlarían, pero éstos, lejos de guiar el crecimiento, se convirtieron en marionetas desarticuladas, en máscaras ideológicas. Se podría creer que estaría guiado por el progreso, pero es el progreso lineal el que aparece como la carrera hacia el abismo. Se podría creer que lo guiaría el racionalismo, pero, de hecho, era una racionalización delirante que, igual que la neurosis, adoptaba la máscara de la racionalidad.

La «crisis de civilización»

Es decir, que la crisis ecológica no afecta más que a un aspecto, a un síntoma, de una crisis mucho más radical que afecta a los principios de inteligibilidad, de las creencias asentadas y de los mitos motores de nuestra civilización. Es en este sentido en el que, efectivamente, se puede hablar de crisis de civilización.

Esta crisis nos presenta la ambivalencia en lo que creíamos unívoco, la contradicción en lo que parecía lógico, la corrupción en lo que parecía salvador, es decir, en la Ciencia, la Razón, el Progreso y el Desarrollo, los cuales aportan, desde ahora, no solamente bienestar, felicidad, libertad y vida, sino también malestar, sufrimiento, esclavitud y destrucciones.

De ahí, precisamente, en y por esta crisis, la búsqueda no solamente de un *Arjé* mítico, sino también de los Fundamentos perdidos (de ahí los neofundamentalismos); de ahí la devaluación de la modernidad en favor bien de un postmodernismo o bien de un neotradicionalismo, que huyen uno de otro.

La crisis del desarrollo no es solamente la crisis de los mitos mayores del Occidente moderno, la conquista de la naturaleza (objeto) por el hombre (sujeto/soberano del mundo), el triunfo del individuo atomizado burgués. Es la purificación del paradigma humanístico-racional del *Homo sapiens/faber,* en el que ciencia y técnica parecía que tenían que realizar la expansión del género humano.

También aquí tenemos que rechazar la alternativa simplista; rechazar la técnica, rechazar la ciencia, rechazar la racionalidad, rechazar el humanismo. Se trata de ver preguntas donde se veían respuestas evidentes: ciencia, técnica, racionalidad y humanismo, tal como son y tal como siguen desarrollándose, son precisamente la causa de los problemas allá donde están registrados como soluciones.

La crisis del desarrollo es también la crisis del control sobre el desarrollo de nuestro propio desarrollo. Habíamos creído controlar la naturaleza, pero nuestro control estaba incontrolado. Habíamos creído controlar la economía, pero la crisis aparecida en 1973 nos ha revelado que el control económico de los años de posguerra era no solamente puntual sino provisional. Habíamos creído controlar la técnica, pero es ella la que, de manera descontrolada, dirige nuestros procesos económicos y sociales y nosotros somos incapaces de controlar la gigantesca reconversión que genera la informática, la cibernética y la electrónica. No hemos podido controlar nunca el devenir mundial, el cual es, constantemente, crítico, caótico, titubeante y demente, y a la vez feliz (puesto que, hasta hoy, hemos podido evitar el dominio de un Imperio único en el mundo) y desgraciado (puesto que no conseguimos el acceso a la necesaria federación mundial). Tal como lo he repetido con frecuencia, estamos en la «edad del hierro planetario» y en la «prehistoria del espíritu humano» (ver *Autocritique,* 1959, y *Pour sortir du XX^e siècle,* 1981).

Tenemos que entender que no podrá realizarse ningún control en el marco de un principio de pensamiento que determine, precisamente, estos procesos incontrolados en cadena y la ceguera ante los mismos.

La crisis del desarrollo es la interdependencia y la convergencia entre estas crisis que hemos resumido, las que surgen y las que todavía tienen que surgir. La crisis del desarrollo muestra que la sociedad llamada industrial segrega problemas radicales que no puede resolver mientras resuelve o atenúa otros problemas radicales, y nos lleva, no a rechazar el concepto de desarrollo, sino a

criticar lo que tenía hasta ahora a la vez de mitológico, de reduccionista (tecnoeconomicista) y de mutilado (y, por consiguiente, de mutilador).

Tal como hemos visto, no se trata de la crisis de un concepto. Se trata a la vez de una crisis antropo-social, de una crisis cultural/de civilización, de una crisis del crecimiento industrial/económico, crisis del Oeste, crisis del Este, crisis del Sur y crisis planetaria. Como siempre, la crisis de la ideología dominante es la crisis de los fundamentos mismos de la sociedad. Los conceptos de ciencia, técnica y reacionalidad, que parecían ser nuestros guías, nuestros controladores y nuestros reguladores, aparecen, por el contrario, como nuestros puntos ciegos, nuestros descontrolados, fabricantes de irracionalidad, irracionalidad en la que siempre la forma más extrema (porque es la que mejor se camufla), ha sido la racionalización: racionalización ideológica (en la que se escamotea todo lo que no puede ser integrado en el esquema doctrinal abstracto), y racionalización tecnoburocrática (en la que se escamotea, o sea, se liquida físicamente todo lo que no entre en el esquema operativo mutilador).

Desarrollo de la crisis del desarrollo

Es una crisis a la vez fenoménica y generativa que afecta a la existencia fenoménica de las sociedades, a la vida de los individuos y que va a aportar perturbaciones cada vez mayores. Es generativa en tanto que afecta a las estructuras generativas que garantizan la autoperpetuación de la sociedad, es decir, al conjunto de reglas, principios y normas que dirigen la autoorganización, la autoproducción y (como se dice algo impropiamente) la reproducción social.

Hay que ver, por tanto, la amplitud y radicalismo de la crisis, es decir, hay que abandonar toda esperanza de una solución rápida.

No vamos a tratar aquí de los problemas de la crisis del desarrollo en los países llamados subdesarrollados. Nos limitaremos a señalar que la crisis del desarrollo, en el Tercer Mundo, no solamente pone en cuestión los propios métodos para implantar y realizar un desarrollo de tipo occidental: la crisis pone cada vez más en cuestión, desde el punto de vista de las civilizaciones no occidentales preocupadas por salvaguardar su identidad, la pertinen-

cia de un modelo que no puede implantarse más que arruinando las culturas tradicionales y desintegrando las culturas arcaicas. Recordemos que el desarrollo, en el propio Occidente, se hizo en y mediante destrucciones culturales y sufrimientos humanos. Durante los siglos XVIII y XIX, masas de campesinos fueron desarraigados de sus campos, de sus tradiciones y de su cultura, y fueron desembarcados en los suburbios de las ciudades inglesas. ¿Es el pasado? En realidad, no se trata del pasado. Es lo que ocurre hoy en todas las ciudades del Tercer Mundo. Enormes masas rurales que se desarraigan y que van a Sao Paulo, a Santiago... Todo este proceso se realiza al precio de destrucciones extraordinarias. Así, para poder tomar hoy decisiones lúcidas, atrevámonos a contemplar la ambigüedad del porvenir. Hoy, a mi entender, una de las tomas de conciencia más fecundas en el terreno de la antropología consiste en darse cuenta de que el hombre de las civilizaciones arcaicas no es un pobre niño, un pobre diablo, sino que, por el contrario, tiene sus propios desarrollos en el plano personal, en el plano de los sentidos, de su psicología, de su sabiduría, mucho más ricos que cualquier individuo especializado de nuestra sociedad, y que tiene, también, un pensamiento filosófico. ¿Quiere esto decir que tenemos que volver al pensamiento arcaico? Lo que quiere decir es que hay que saber con qué pérdidas se pagan los beneficios de los que estamos hablando. Se trata, dicho de otro modo, de la introducción de la ambigüedad y de la complejidad en la conciencia del desarrollo. Así, el modelo occidental de desarrollo se encuentra en crisis tanto en el mundo occidental como en el Tercer Mundo, y estas dos crisis se entreconfirman y se entreagravan. A partir de ahora, se abre el problema de otros tipos de desarrollo o de nuevos desarrollos.

3. LA SEUDOSOLUCIÓN

El comunismo de aparato pretende poseer la concepción y la fórmula del verdadero y del buen desarrollo. Pretende poseer la teoría pertinente de la evolución social: el marxismo. Pretende aportar el desarrollo expansivo: el socialismo. Pretende constituir el poder de control y de acción dotado de la conciencia lúcida de los medios y de los fines: el Partido. El partido único está iluminado por la verdad científica, siempre interpretada a la altura de las circunstancias por sus dirigentes infalibles. El Partido, que coloniza al aparato de Estado y aniquila toda fuerza de oposición

y de crítica, inevitablemente reaccionaria y criminal, dispone de una potencia formidable que le permite organizar la sociedad y orientar su desarrollo en la dirección hacia el comunismo. El Partido expresa la voluntad de las masas populares que ya no tienen necesidad de expresarse directamente, mediante elecciones, protestas o huelgas.

De golpe, esta solución acaba con cualquier problemática de crisis de la ciencia, de la técnica o de la racionalidad. Son seudocrisis que no reflejan nada más que la crisis del capitalismo. De golpe, la herencia del paradigma de Occidente queda asumida integralmente.

Ahora bien, hay que preguntarse por la relación entre el concepto de desarrollo y el de socialismo. El socialismo, desde el punto de vista de los socialistas del siglo XIX y hasta 1917 incluido, es fruto del desarrollo industrial. A partir de las Tesis de Abril de 1917, empieza un proceso que acaba en el comunismo stalinista. Para la concepción dimanada del estalinismo, el socialismo, en lugar de ser fruto del desarrollo industrial, se convierte en el motor de ese desarrollo industrial y, cada vez más y para cada vez más gente, parece más evidente que el «socialismo» es el único o el mejor modelo de desarrollo para el Tercer Mundo. Así, aparece una mutación de la teoría tan o, quizá, más fuerte aún que la de la mutación paulina que transforma un mensaje para los judíos en un mensaje par los gentiles, y finalmente, en un mensaje antijudío. Es algo de esa importancia. Es un abismo que se abre a la meditación. Lo que se llama modelo socialista de desarrollo es un modelo que no puede encontrarse en Marx: es un modelo al que hay que calificar de estalinista. Naturalmente, incluso en este modelo no se pueden excluir las perturbaciones, especialmente debido a que hay conflictos entre el interés nacional y el socialismo soberano (en Polonia, en Hungría, en Rumania, en Checoslovaquia y en Yugoslavia): tarde o temprano, las contradicciones barridas por el *bulldozer* sacudirán estas sociedades, revelarán su verdad (su mentira) y la gran contradicción será la que existe entre el mensaje comunista igualitario y liberador y la realidad institucional de la dictadura del Partido.

Hay que conocer por dentro la experiencia de los países llamados socialistas para comprender que el comunismo de aparato ha reconstruido una sociedad jerarquizada de clases, que ha aniquilado enormes posibilidades de desarrollo, que no puede mantenerse nada más que en la represión generalizada, que los trazos de civilización egoísta/individual/burguesa son trazos reales y que el

comunismo no es más que la máscara ideológica, igual que el cristianismo, durante siglos en Occidente, fue la máscara de una sociedad de violencia y de opresión, igual que los vicios de la tecnocracia y de la burocracia se extienden en él, igual que el hombre nuevo no es más que una leyenda irrisoria, e igual que la teoría marxista del hombre y de la sociedad, tan rica como ha sido su aportación, ha sido insuficiente y mutilada y, por consiguiente, empobrecedora y mutiladora.

Así, podemos plantear la siguiente pregunta: ¿Pueden hoy los países del tercer Mundo —o al menos aquellos que no están en una dependencia total de un soberano— inventar un nuevo modelo? O bien, como máximo, ¿pueden evitar lo peor tomando de unos y de otros, de su tradición y de las técnicas externas, combinándolas después, diversos métodos y recetas? ¿Pueden hacer otra cosa que utilizar una experiencia milenaria nacida de sus culturas y extraer las lecciones prácticas de las experiencias agrícolas, industriales, urbanas cooperativas, etc., que hayan podido manifestarse en el mundo?

Lo que quiero decir es: ¿hay un modelo al margen de experiencias y combinaciones titubeantes? Yo no lo creo. Yo creo que, en función de las condiciones locales históricas dadas, existe un medio de avanzar con el mínimo de sufrimiento, el mínimo de atrocidades, el mínimo de dolor, pero el nuevo modelo todavía no ha nacido. La toma de conciencia de la gran carencia de los modelos es lo que precede a todo progreso político y social en la idea de desarrollo. La mayoría de los contemporáneos están obnubilados por la creencia de que el Modelo existe. Si hubiera más escepticismo respecto al llamado modelo socialista, si se pudiera comprobar y controlar mejor, creo que habría un relanzamiento mucho mayor de nuestra imaginación; yo creo que el día en que digamos: este modelo socialista está, claramente, en crisis profunda y es incapaz de resolver ciertas cuestiones fundamentales, entonces tendremos la esperanza de poder buscar; hoy la búsqueda está bloqueada por el Mito. Una palabra más: nosotros somos europeos y occidentales. Corremos el riesgo de la inconsciencia y del olvido debido a que somos no solamente miembros de naciones que fueron imperialistas y colonialistas, sino debido a que todavía nos aprovechamos del neoimperialismo económico y somos beneficiarios de una desigualdad económica innegable. Nos resulta, por tanto, difícil escapar a una vergüenza que amenaza con paralizar nuestro pensamiento. Tengo la impresión de que el miedo a pensar acerca de este problema del Tercer Mundo se

debe a ese síndrome de vergüenza que está, evidente y profundamente, justificado en su motivación pero que, a partir de la vergüenza retrospectiva del antiguo imperialismo, de la vergüenza presente del imperialismo económico actual, y de la vergüenza de nuestro desahogo y riqueza privilegiados en un mundo en el que se agravan los problemas de superpoblación y de subnutrición, nos impide formular las críticas que podrían ser, a nuestros ojos, fruto inconsciente de nuestra voluntad de conservar nuestro *confort*; por tanto, consideramos el problema de las libertades como un lujo, lo cual significa que no podemos analizar los problemas sin un autoanálisis serio y consecuente, al que yo llamaría autopsicoanálisis, añadiendo una autocrítica.

4. EL HORIZONTE

Por tanto, vemos que el pensamiento tecnoeconomicista del Occidente burgués no posee la solución. Vemos que el comunismo de aparato no tiene la solución. Vemos que no hay una solución a la vista. Solamente podemos enunciar «idealmente» las condiciones necesarias para la elaboración de una solución.

Las soluciones no pueden venir de la conjunción de una nueva conciencia (en el pensamiento y en la acción) y de innovaciones surgidas del inconsciente mismo del cuerpo social.

Por parte del pensamiento consciente, haría falta:

1. Reformular el concepto de desarrollo y reestructurarlo. No ya subordinar el desarrollo al crecimiento; sino el crecimiento al desarrollo. No ya subordinar el desarrollo social del hombre al desarrollo técnico/científico, sino el desarrollo técnico/científico al desarrollo humano. Esto puede resultar evidente, pero nos remite a un nuevo problema fundamental: saber qué es el desarrollo social y qué es el desarrollo humano, conceptos que parecen demasiado claros y que son siempre abiertos y vagos puesto que vivimos con una noción pobre y mezquina del hombre y de la sociedad. De repente, descubrimos la necesidad urgente de una teoría del hombre y de la sociedad.

2. Se trata de pensar sobre los problemas del desarrollo, como sobre todos los problemas teóricos humanos y sociales, al nivel reflexivo de los conceptos de segundo orden, es decir, que implican siempre el recurso del objeto (en este caso, el desarrollo) al sujeto (en este caso, la sociedad y el hombre); por tanto,

que necesita la introducción del prefijo *auto*. El concepto clave tiene que ser, por tanto, tal como habíamos dicho, el autodesarrollo.

En este caso, estamos convencidos de las posibilidades de desarrollo del hombre y de la sociedad. Pero estamos igualmente convencidos de que ese desarrollo es inseparable de una metamorfosis social.

La sociedad moderna no puede desarrollarse sin transformarse radicalmente. Por tanto, podemos considerar las crisis de desarrollo como los primeros empujes transformadores en los que aparecen las desviaciones que anuncian los posibles movimientos futuros y podemos, también, suponer que el genio inconsciente (de la sociedad y de la especie) está ya trabajando. Pero debemos saber que no estamos más que en los inicios tanto de la toma de conciencia teórica como de las apariciones creadoras del inconsciente social. La propia crisis suscita también posibilidades regresivas y favorece el recurso mágico a la seudosolución.

Asimismo, el horizonte de este fin de siglo se nos aparece como muy incierto. Para intentar una previsión, hay que reconocer, de entrada, la posibilidad y, a la vez, la improbabilidad de dos hipótesis extremas.

La primera hipótesis extrema es la de la catástrofe, que es materialmente posible, puesto que la humanidad desarrollada ha acumulado y acumulará, cada vez más, un potencial autodestructor, no solamente atómico, sino también demográfico y ecológico. Sin embargo, la enormidad de la amenaza termonuclear desempeña, por sí misma, un papel de freno. Las curvas exponenciales del crecimiento demográfico y del crecimiento del peligro ecológico deben, probablemente (al precio de despilfarros y sufrimientos que no podemos todavía prever), adoptar la forma de curvas en S.

La segunda hipótesis extrema es la de la metamorfosos social que sería un nuevo nacimiento de la humanidad. Las posibilidades existen, ya lo hemos dicho, en el ser humano y en el ser social, los cuales no están más que al inicio de sus posibilidades evolutivas. Aspiraciones cada vez más profundas y amplias se manifiestan en este sentido y se cristalizan a través de las palabras mito de socialismo, comunismo o anarquismo. Pero no solamente son estas fuerzas demasiado débiles y dispersas, sino que son erráticas, desviadas y mitificadas, e inmensas buenas voluntades que creen ponerse al servicio de la revolución, trabajan sin saberlo para aplastar los gérmenes de la revolución. Para mí, es la gran tragedia de nuestra época, lo cual incrementa la improbabili-

dad del «nuevo nacimiento de la humanidad» y del «verdadero» desarrollo.

Entre estos dos polos extremos, nosotros entrevemos la probabilidad de una edad media planetaria. De hecho, sin duda, ya ha empezado. En lugar de una síntesis fecunda entre el orden y el desorden, que es lo que debería ser el progreso, vemos dibujarse la yuxtaposición de un orden rígido (garantizado por aparatos implacables) y de un desorden no creador (en el que se disolverán las reglas «civilizadas»).

Esta hipótesis es, ciertamente, la más probable. Pero todos los grandes cambios, todos los grandes progresos, tanto en la historia de la vida como en la historias del hombre, han sido victorias de lo improbable.

FUENTES

REFLEXIÓN SOCIOLÓGICA

¿El sociólogo puede, debe, sustraerse de su visión de la sociedad? es una comunicación presentada en el XI coloquio de la Asociación internacional de sociólogos en lengua francesa, París, Sorbonne, 1982 (inédita).

Sociología de la sociología es una comunicación presentada en el coloquio Les Sociologies II, París, Sorbonne, 1984 (inédita).

El derecho a la reflexión apareció en la *Revue française de sociologie,* VI, enero-marzo de 1965.

Autocuestionamiento de la sociología apareció bajo el título de *Pour une sociologie de la crise,* en *Communications,* 12, 1968.

NATURALEZA DE LA SOCIEDAD

La palabra sociedad es un texto inédito (1983).

Un sistema autoorganizador, así como *De las sociedades de la naturaleza a la naturaleza de las sociedades humanas,* han sido extraídos de «La nature de la société», *Communications,* 22, 1974.

La ecología social ha sido extraído de «L'Écologie de la civilisation technicienne», en *Une nouvelle civilisation, Hommage à Georges Friedmann,* Gallimard, París, 1973.

Por una teoría de la nación ha sido extraído de una artículo aparecido en *Communications,* 25, 1976.

Las tres culturas es un texto inédito.

El cult-análisis apareció en *Communications,* 14, 1970.

Por una teoría del cambio apareció en *Une nouvelle civilisation, op. cit.*

SOCIOLOGÍA DEL PRESENTE

El método *in vivo*

Principios de una sociología del presente, primero difundido por el Groupe de sociologie du présent (1968), fue publicado como conclusión final en *La Rumeur d'Orléans* (Le Seuil, París, 1969).

El empeño multidimensional apareció en *Les cahiers internationaux de sociologie,* 41, 1966.

De la entrevista apareció en *Communications,* 7, 1966.

Modernización y postmodernidad

La modernización de una comunidad francesa apareció en la *Revue internationale des sciences sociales,* V, 1966.

La cuestión del bienestar apareció en *Arguments,* 22, 1961.

El coche apareció en *Échanges,* 71, 1965.

La antigua y la moderna Babilonia apareció en *Le retour des astrologues,* Club du Nouvel Observateur, 1971. Nueva edición bajo el título de *La croyance astrologique moderne,* L'Âge d'homme, 1981.

Año I de la era ecológica apareció en el *Nouvel Observateur,* suplemento de junio-julio de 1972.

Ciudad de luz y ciudad tentacular está extraído de «L'écologie de la civilisation technicienne» (en *op. cit.*).

Una nueva era de la cultura de masas: la crisis de la felicidad está extraído del artículo «Culture de masse», en *Encyclopaedia Universalis.*

La publicidad apareció como prefacio del libro de A. Cadet y B. Catelat, *La Publicité,* París, Payot, 1968.

La vedetización de la política apareció en *La personnalisation du pouvoir,* PUF, París, 1967.

ACONTECIMIENTOS-IMPACTO

Salut les copains apareció en *Le Monde* de los días 6 y 7 de julio de 1963.

Una teletragedia planetaria apareció en *Communications,* 3, 1964.

La internacionalidad de las revueltas estudiantiles (notas metodológicas) es una comunicación presentada en el Convegno Europeo «Protesta e partecipazione della gioventù in Europa», organizado por el Centro studi lombardo en Milán, 29-31 de marzo de 1968, impreso en francés e italiano.

EL HORIZONTE PLANETARIO

El horizonte planetario apareció en *Arguments,* 1, 1956.

El desarrollo de la crisis del desarrollo, comunicación presentada en el coloquio de Figline-Valdarno 1973, apareció en *Le mythe du développement,* bajo la dirección de C. Mendes, Le Seuil, París, 1976.

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y ENSAYO
Dirigida por Manuel Garrido

Austin, J. L.: *Sentido y percepción.*
Bechtel, W.: *Filosofía de la mente.* Una panorámica para la ciencia cognitiva.
Boden, M. A.: *Inteligencia artificial y hombre natural.*
Bottomore, T.; Harris, L.; Kiernan, V. G.; Miliband, R.; con la colaboración de Kolakowski, L.: *Diccionario del pensamiento marxista.*
Brown, H. I.: *La nueva filosofía de la ciencia* (3.ª ed.).
Bunge, M.: *El problema mente-cerebro* (2.ª ed.).
Cruz, M.: *Individuo, modernidad, historia.*
Chisholm, R. M.: *Teoría del conocimiento.*
Dampier, W. C.: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* (2.ª ed.).
Dancy, J.: *Introducción a la epistemología contemporánea.*
Díaz, E.: *Revisión de Unamuno.* Análisis crítico de su pensamiento político.
Eccles, J. C.: *La psique humana.*
Edelman, B.: *La práctica ideológica del Derecho.*
Fann, K. T.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (2.ª ed.).
Ferrater Mora, J., y otros: *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970).*
Feyerabend, P.: *Tratado contra el método* (2.ª ed.).
Fodor, J. A.: *Psicosemántica.* El problema del significado en la filosofía de la mente.
García-Baró, M.: *Categorías, intencionalidad y números.* Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico.
García Suárez, A.: *La lógica de la experiencia.*
García Trevijano, C.: *El arte de la lógica.*
Garrido, M.: *Lógica simbólica* (3.ª ed.).
Gómez García, P.: *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss.*
González, M.: *Introducción al pensamiento filosófico.* Filosofía y modernidad (4.ª ed.).
Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales* (2.ª ed.).
Habermas, J.: *Teoría y praxis* (2.ª ed.).
Hierro, J. S.-P.: *Problemas del análisis del lenguaje moral.*
Hintikka, J.: *Lógica, juegos de lenguaje e información.*
Lakatos, I., y otros: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (3.ª ed.).
Lindsay, P. H., y Norman, D. A.: *Introducción a la psicología cognitiva* (2.ª ed.).
Lorenzo, J. de: *El método axiomático y sus creencias.*
Lorenzo, J. de: *Introducción al estilo matemático.*
Mates, B.: *Lógica matemática elemental.*
McCarthy, Th.: *Ideales e ilusiones.* Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea.
McCarthy, Th.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (2.ª ed.).
McCorduck, P.: *Máquinas que piensan.* Una incursión personal en la historia y las perspectivas de la inteligencia artificial.
Millar, D., y otros: *Diccionario básico de científicos.*
Morin, E.: *Sociología.*
Nagel, E.; Newman, J. R.: *El teorema de Gödel* (2.ª ed.).
Popper, K. R.: *Búsqueda sin término.* Una autobiografía intelectual (3.ª ed.).
Popper, K. R.: *Realismo y el objetivo de la ciencia.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. I.
Popper, K. R.: *El universo abierto.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. II.
Popper, K. R.: *Teoría cuántica y el cisma en física.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. III (2.ª ed.).
Putnam, H.: *Razón, verdad e historia.*
Quine, W. V.: *La relatividad ontológica y otros ensayos.*